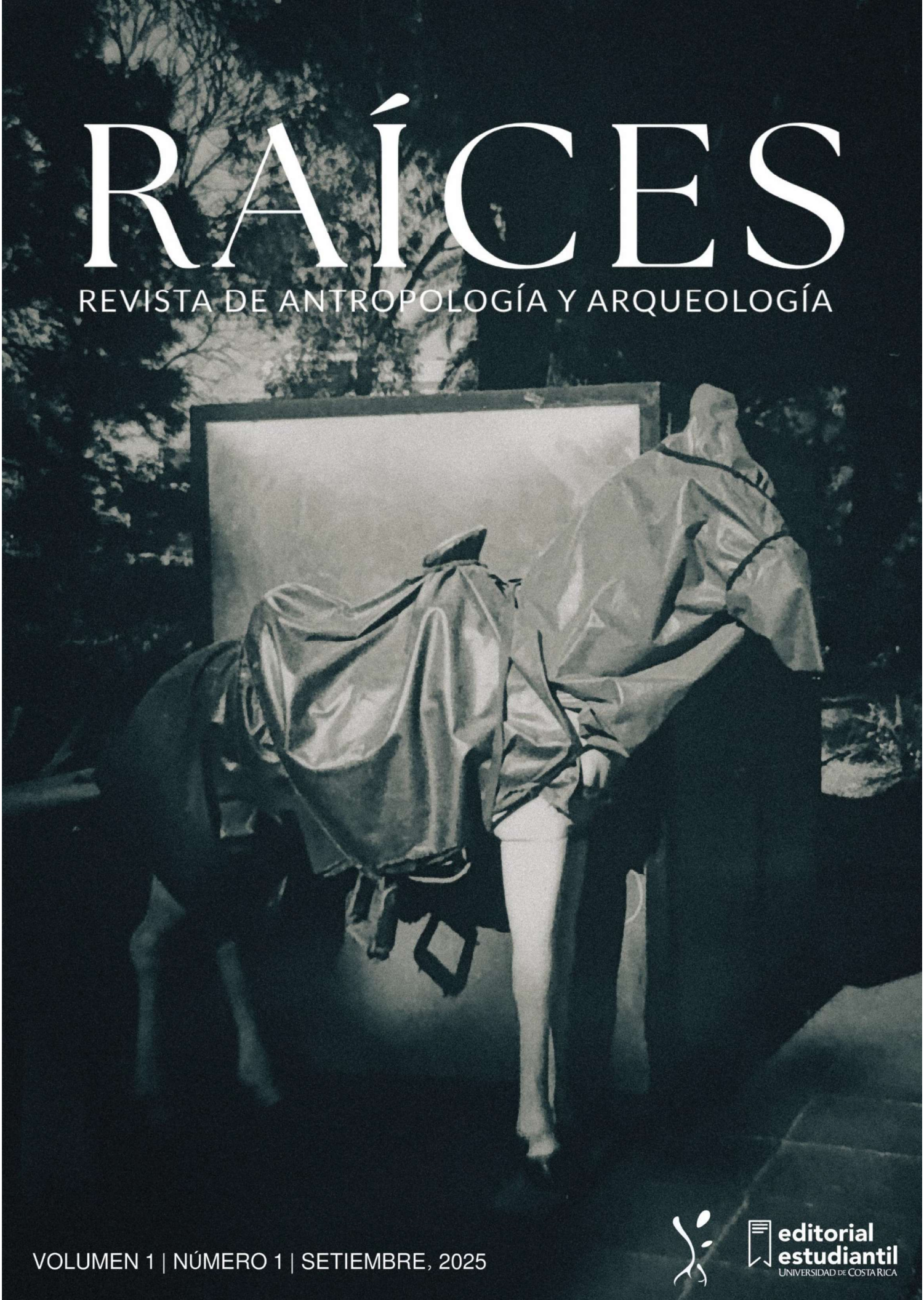


RAÍCES

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

VOLUMEN 1 | NÚMERO 1 | SETIEMBRE, 2025

editorial estudiantil
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

RAÍCES

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Raíces: Revista de Antropología y Arqueología Vol. 1 Núm. 1

Universidad de Costa Rica

Setiembre, 2025

Raíces, Revista de Antropología y Arqueología.

Dirección Editorial:

Sebastián Alberto Araya Vargas, Director

Paula Arguedas Rojas, Subdirectora

Ana Elena Gómez García, Secretaria

Equipo editorial:

Jennifer Arias Sánchez, Integrante

Sharon Cedeño Bonilla, Integrante

Lucia Montero Porras, Integrante

Tábata Redondo Chacón, Integrante

Guillermo Sequeira Rojas, Integrante

Nicole Villalobos Espinoza, Integrante

Equipo editorial técnico:

Nicole Villalobos Espinoza, Directora

Jessica Aguilar Elizondo, Integrante

Jennifer Arias Sánchez, Integrante

Sharon Cedeño Bonilla, Integrante

Jenny Fernández Amenábar, Integrante

Tábata Redondo Chacón, Integrante

David Sánchez Martínez, Integrante

Saray Segreda Calderón, Integrante

Montserrat Vega Calvo, Integrante

Equipo de difusión:

Jessica Aguilar Elizondo, Coordinadora

David Sánchez Martínez, Coordinador

Sharon Cedeño Bonilla, Integrante

Esteban Morales Solano, Integrante

Saray Segreda Calderón, Integrante

Emily Valles Mora, Integrante

Fotografía:

Andrés García Alcázar, Fotógrafo en jefe

Índice

Carta editorial……..……..5

Violencia que fascina: la estetización del narcotráfico en la cultura popular,

Emily Valles Mora…..……....8

Parentesco y alianza en cultura sorda de Costa Rica: sistema de apelación y percepciones sobre la endogamia y exogamia,

Camila Vázquez Martínez……...…15

La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural,

Sebastián J. Villegas Jiménez……..32

Carta editorial

En un contexto de ataques políticos hacia las ciencias sociales que buscan reducir su importancia y legitimidad e invisibilizar el papel que tienen para nuestra sociedad, es necesario contar con espacios de producción crítica que promuevan el ejercicio académico y estimulen la resistencia; en este caso, a través de la escritura. Por esto, creemos que brindar un lugar donde se articulen, debatan y circulen nuestras ideas es defender activamente que la Antropología y la Arqueología son esenciales no solo para sostener una mirada analítica y reflexiva de nuestra realidad, sino también para transformarla.

A través de una revista hecha por y para estudiantes, nuestra voz como personas en formación se fortalece como instancia política, reivindicando que nosotras y nosotros también generamos conocimiento válido, crítico, y necesario. Así, ante una desacreditación sistemática, creemos que la revista estudiantil se presenta como una base de apoyo para dar a conocer y defender la importancia de nuestras voces en la disciplina.

Los primeros brotes de la iniciativa de formar una revista estudiantil para nuestra carrera iniciaron durante el XXX Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA), que se llevó a cabo en junio del 2024 en la Universidad de Costa Rica. Ahí las ideas más prematuras de empezar este proyecto surgieron por inspiración del trabajo de nuestras colegas de la Revista Anthropia —revista de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú—, quienes expusieron acerca de sus labores a través de una ponencia.

Sin embargo, no fue hasta enero del presente año que arrancamos oficialmente con los primeros pasos de lo que hoy es *Raíces*. Lo que comenzó como una conversación entre amistades, se convirtió en ocho meses de intenso esfuerzo colectivo de las dieciséis personas que componen el equipo de trabajo hasta el momento. Este periodo de trabajo estuvo rodeado de mucho entusiasmo, pero principalmente de gran incertidumbre por la magnitud del proyecto y el desconocimiento sobre cómo gestionarlo.

De esta manera, gracias al trabajo en conjunto de quienes colaboramos en esta revista, las personas autoras que enviaron sus textos y al enorme apoyo dentro y fuera de esta iniciativa, nos complace y llena de orgullo presentarles el primer número de nuestra revista. En esta edición podrán encontrar tres textos que tratan temas vinculados a la Antropología Política, la sociolingüística y la Antropología de la Religión.

Este número inicia con el ensayo “Violencia que fascina: la estetización del narcotráfico en la cultura popular” de la autora Emily Valles Mora, estudiante de Antropología de la Universidad de Costa Rica. Este texto explora de manera crítica y con un enfoque de Antropología Política el fenómeno de la estetización de la violencia vinculada al narcotráfico en Latinoamérica. Su argumento principal es que a través de representaciones como narco series, redes sociales y música popular, las ideas alrededor del narcotráfico construyen imaginarios sociales en los que la violencia se vuelve atractiva, legítima y deseable.

A través de su análisis, Valles concluye que estas representaciones refuerzan formas de poder autoritarias, patriarcales y profundamente desiguales. Además, explica que la estetización en torno al narcotráfico en general representa una forma activa de construcción de hegemonía cultural. Finalmente, expresa que es urgente sostener una mirada crítica que no caiga ni en la condena moral ni en la fascinación vacía a la hora de estudiar este fenómeno, haciendo énfasis en la utilidad de la Antropología Política para comprender sus dimensiones simbólicas, materiales y afectivas.

El segundo texto “Parentesco y Alianza en Cultura Sorda de Costa Rica: Sistema de apelación y percepciones sobre la endogamia y exogamia” de Camila Vázquez Martínez, antropóloga graduada de la Universidad de Costa Rica y estudiante de la Maestría en Responsabilidad Social y Sostenibilidad en la Universidad Nacional de Costa Rica. El texto, examina desde una perspectiva sociolingüística cómo la Lengua de Señas

Costarricense (LESCO) construye identidad, pertenencia y relaciones dentro de la comunidad sorda.

La investigación se desarrolló mediante entrevistas semiestructuradas en LESCO con cuatro personas sordas, entre ellas un profesor de la lengua. La información se analizó cualitativamente, identificando patrones, convergencias y divergencias en el sistema de apelación y en las percepciones sobre la endogamia y exogamia. La autora concluye que la LESCO presenta rasgos propios que trascienden una simple traducción del español, y que no existe una preferencia clara por la endogamia o la exogamia

El último artículo en la revista es "La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural" por Sebastián Villegas Jiménez, estudiante de Antropología de la Universidad de Costa Rica. En este artículo se analizan diversas definiciones que se han dado del mito, desde la academia, así como las tensiones que surgen al diferenciarlo de otros géneros narrativos como la leyenda.

Villegas cuestiona cómo, al imponer categorías rígidas, la voz de la persona investigadora suele colocarse por encima de la del creyente, invisibilizando la forma en que distintas comunidades entienden y viven sus relatos. A partir de una revisión bibliográfica comparativa que reúne aportes antropológicos, filosóficos y mitológicos, el texto propone por medio de ejemplos, una reflexión crítica sobre la frontera difusa entre mito y leyenda, así como la necesidad de reconocer el mito como parte viva de la cultura y no solo como una construcción académica.

Como un todo, esta primera publicación pretende ser una muestra del valor que el estudiantado de Antropología puede aportar a la disciplina. Estas producciones que reflexionan en torno a temáticas como el fenómeno de la violencia desde la Antropología Política, la identidad y pertenencia desde la sociolingüística, y la construcción y problematización del mito desde la Antropología de la Religión, evidencian el aporte que la disciplina antropológica realiza en la construcción de conocimiento colectivo, especialmente desde la voz estudiantil.

Queremos agradecer profundamente a las personas autoras de estos textos, no solo por las horas de trabajo invertidas en el proceso de edición de sus manuscritos, sino también por confiar en nuestro proyecto y permitirnos compartir sus palabras con ustedes, las personas lectoras.

La presentación de estos tres textos hubiera sido imposible sin el empeño y dedicación de muchas personas. Por esto, queremos agradecer enormemente a nuestras amistades y equipo de trabajo, que hicieron posible este número y acompañaron este proyecto con confianza, dedicación y esfuerzo: Jessica Aguilar Elizondo, Jennifer Arias Sánchez, Sharon Cedeño Bonilla, Jenny Fernández Amenábar, Lucia Montero Porras, Esteban Morales Solano, Tábata Redondo Chacón, David Sánchez Martínez, Saray Segreda Calderón, Guillermo Sequeira Rojas, Emily Valles Mora y Montserrat Vega Calvo.

Al consejo asesor por su guía, consejo y acompañamiento, que ha sido fundamental para la edición de textos: Lic. Benjamín Acevedo Peralta, Bach. Mykel Almengor García, M.Sc. Natasha Alpízar Lobo, M.Ed. César Arguedas Rojas, Bach. Evelyn Leandro Chinchilla, Dra. Claudia Palma Campos, M.Sc. Kathy Piedra Corella, Dra. Carolina Quesada Cordero, Dr. Onésimo Rodríguez Aguilar y Dr. Mario Zúñiga Núñez.

Agradecemos a Nicole Villalobos Espinoza, por su liderazgo y trabajo como dirección del Consejo Editorial Técnico. También damos las gracias a Andrés García Alcázar y Jimena Ayala por permitirnos utilizar y compartir su arte con nuestras personas lectoras, así como a todas las personas estudiantes que enviaron sus textos, confiaron en nuestra idea, compartieron el proyecto y creyeron junto a nosotras y nosotros en el potencial de *Raíces*.

La aventura de la *Revista Raíces* apenas inicia, ya que contamos con nuevos planes e ideas que proyectan una iniciativa de larga duración. Nos ilusiona especialmente los lazos que comenzamos a fortalecer con nuestras compañeras de las revistas Hermenéutica (Escuela de Derecho) y Tolle Lege (Escuela de Filosofía), con quienes apostamos por la

capacidad del estudiantado de nuestras carreras no solo para organizar y hacer realidad una empresa tan ardua, sino también por sus habilidades para crear textos de gran calidad y valor académico. Además, buscamos trabajar en conjunto con instituciones dentro y fuera de la Universidad de Costa Rica para aumentar nuestro alcance e impacto, recibir mayor apoyo y, en general, crecer como revista.

Esperamos que disfruten los textos recogidos en este número. Las páginas que se presentan a continuación son reflejo del enorme esfuerzo de quienes creyeron y confiaron en este trabajo que pretende inspirar nuevas preguntas, fomentar el debate académico y dar visibilidad a la producción académica realizada por estudiantes. Creemos que *Raíces* es resistencia y esperanza porque creemos en la importancia de las ciencias sociales y en que la colectividad puede transformar.

Con mucho agradecimiento y esperanza por el futuro de este proyecto, nos despedimos.

Atentamente,

Sebastián Alberto Araya Vargas

Dirección

Paula Arguedas Rojas

Subdirección

Ana Elena Gómez García

Secretaría

Raíces, Revista de Antropología y Arqueología

Volumen 1

Número 1

Setiembre, 2025

Violencia que fascina: la estetización del narcotráfico en la cultura popular

Emily Valles Mora

Recibido: 16/6/2025

Aceptado: 31/8/2025

Violencia que fascina: la estetización del narcotráfico en la cultura popular

Fascinating Violence: Aestheticization of Drug Trafficking in Popular Culture

Emily Valles Mora

Estudiante de Antropología, Universidad de Costa Rica

emily.valles@ucr.ac.cr

Resumen:

Este ensayo analiza la estetización de la violencia vinculada al narcotráfico en América Latina desde una perspectiva de la antropología política. Se argumenta que, mediante representaciones culturales como narcoseries, redes sociales y música popular, el narcotráfico ha dejado de ser concebido únicamente como fenómeno delictivo, para convertirse en un orden simbólico alternativo que compite con la autoridad estatal. Retomando los aportes de Georges Balandier (1992) sobre la teatralización del poder y las ideas de Valencia (2017) y Rincón (2019) sobre la narcoestética, se muestra cómo estas representaciones construyen imaginarios sociales en los que la violencia se vuelve atractiva, legítima y deseable. El análisis revela que dicha estetización no solo desensibiliza a las audiencias, sino que también refuerza narrativas hegemónicas que naturalizan formas de poder autoritarias, patriarcales y desiguales. Frente a este escenario, se plantea la necesidad de una lectura crítica que desmonte los discursos que romantizan la violencia y permita imaginar nuevas formas de justicia y poder colectivo.

Palabras clave:

Estetización, Narcocultura, Violencia simbólica, Industria cultural, Representación mediática.

Abstract:

This essay analyzes the aestheticization of violence linked to drug trafficking in Latin America from a political anthropology perspective. It argues that through cultural representations such as narco series, social media, and popular music, drug trafficking is no longer seen solely as a criminal phenomenon, but as a symbolic alternative order that competes with state authority. Drawing on Georges Balandier's (1992) concept of the theatricalization of power, along with Valencia's (2017) and Rincón's (2019) insights on narco-aesthetics, the essay demonstrates how these representations construct social imaginaries in which violence becomes attractive, legitimate, and desirable. The analysis reveals that such aestheticization not only desensitizes audiences but also reinforces hegemonic narratives that naturalize authoritarian, patriarchal, and unequal forms of power. In light of this scenario, the essay calls for a critical approach that dismantles the discourses that romanticize violence and opens the way to new imaginaries of justice and collective power.

Keywords:

Aestheticization, Narcoculture, Symbolic violence, Culture industry, Media representation.

Introducción

En las últimas décadas, el narcotráfico ha dejado de ser representado exclusivamente como un fenómeno criminal o de seguridad para convertirse en un poderoso dispositivo cultural y simbólico. En este proceso, la violencia asociada al narco ha sido progresivamente estetizada: es decir, transformada en imágenes, narrativas y sonidos atractivos que circulan en series televisivas, redes sociales, música popular y medios de comunicación. Esta estetización no solo banaliza el daño, sino que también legitima modelos de poder que se oponen (o compiten) con las formas estatales tradicionales y que afectan a la sociedad en la dilución de garantía que las instituciones deben proveer respecto a la seguridad y la integridad física y psicológica. Tal como advierte Valencia (2017), se trata de una operación estética que desensibiliza y genera complacencia ante la agresividad y destrucción.

Este ensayo propone analizar el fenómeno de la estetización de la violencia narco en América Latina desde una perspectiva de la antropología política. A partir de los aportes de Georges Balandier (1992), se argumenta que estas representaciones forman parte de una escenificación del poder en la que el narcotráfico se muestra como un orden alternativo, deseable y legitimado por la espectacularización. En ese sentido, se examinarán ejemplos concretos tomados de narcoseries, redes sociales y coberturas mediáticas, para mostrar cómo estas expresiones culturales no solo reflejan la violencia, sino que la configuran como espectáculo de poder, moldeando imaginarios sociales sobre autoridad, justicia y éxito.

Desarrollo

Valencia (2017) presenta el concepto de embellecimiento o estetización de la violencia como "un trabajo o diseño en elaboración de la imagen o sonidos, echando mano de los recursos técnicos para que los estímulos sean más gratos a los sentidos…" (párr. 2). La estetización de la violencia intenta desensibilizar los procesos que se generan en sistemas violentos, buscando crear una complacencia ante los estímulos que traen la violencia, destrucción y agresividad.

Este concepto abarca diversos temas, los cuales se abordarán en este ensayo desde el contexto latinoamericano, particularmente desde la narcocultura. Se trata de una noción ambigua, que puede entenderse como un campo semántico amplio. Como señala Becerro (2018), puede aludir tanto a expresiones artísticas o de divulgación específicas —como la letra de una canción— como a un "modo de vida" en sí mismo (p. 3).

El narcotráfico en América Latina tiene raíces profundas que se entrelazan con procesos históricos como la guerra contra las drogas impulsada por Estados Unidos, las dictaduras militares y el debilitamiento institucional. En países como Colombia y México, el auge del narcotráfico no puede entenderse sin considerar el abandono estatal de zonas rurales, la corrupción estructural y el papel de actores internacionales. Estos factores han contribuido a que el narcotráfico se inserte en dinámicas de poder que excede la simple criminalidad para convertirse en un gestor de economías locales, empleador informal y administrador de justicia en territorios donde el Estado está ausente. Esto sienta las bases para su posterior estetización: ya no se trata solo de violencia, sino de una forma reconocible de orden social.

El narcotráfico es un fenómeno complejo que no solo está ligado a la violencia, la corrupción y la descomposición del tejido social, sino que también ha sido representado en los medios de comunicación y la cultura popular de manera atractiva o glamurizada. Esta dualidad ha contribuido a normalizar ciertos comportamientos delictivos y a construir imaginarios que romantizan la figura del narcotraficante, presentándose como símbolo de poder, riqueza y éxito. Según Rincón (2019), los medios han desempeñado un papel fundamental en la creación de una estética del narcotráfico que, lejos de denunciar la violencia, muchas veces la espectacularizan y convierten en un producto de consumo cultural.

¿Cómo se embellece la violencia del narco en series, redes sociales o música? Este fenómeno está presente desde los inicios del narcotráfico, como lo evidencia la vida ostentosa que proyectan sus protagonistas. Rincón

(2019) destaca la "obstinación de la abundancia, el gran volumen, la ostentación de los objetos (…) el poder de ostentar" (p. 151).

Algunos espacios artísticos donde la violencia aparece como elemento estético principal son las narcoseries como *Narcos*, *El Chema* o *El Señor de los Cielos*. Estas producciones muestran cómo el narcotráfico ha dejado de ser solo un fenómeno delictivo para convertirse en una industria cultural y mercantil. Estas representaciones, al igual que los narcocorridos o publicaciones en redes sociales, utilizan símbolos y terminologías que reafirman los "beneficios" que este sistema económico y de poder ofrece. Rincón (2009) menciona entre estos elementos los autos caros, fincas, cirugías estéticas, vestimenta ostentosa y escapularios de lujo.

En la serie *El señor de los cielos* (2013), el personaje de Aurelio Casillas personifica muchos de los elementos de la narcoestética: poder viril, ostentación, violencia ritualizada, carisma popular. El tratamiento visual convierte los asesinatos en escenas dramáticas cuidadosamente coreografiadas, mientras que la vida íntima del personaje —llena de excesos, traiciones y romanticismo— lo humaniza, generando empatía. Estas narrativas no solo entretienen, sino que construyen un modelo simbólico de liderazgo y autoridad alternativo al Estado. Como señala Balandier (1992), "todo poder tiende a teatralizarse": y en estos relatos, esa teatralidad convierte al narco en protagonista absoluto del orden social.

Estas imágenes generan admiración y normalización de la violencia porque exaltan un modo de vida atractivo. Las narrativas construyen personajes carismáticos, con historias de superación, resiliencia y éxito económico que apelan a la empatía del espectador. Por ejemplo, en *El Señor de los Cielos*, Aurelio Casillas se presenta como un líder temido pero admirado, capaz de proteger a su familia y cumplir promesas, lo que refuerza su carácter heroico ante los espectadores. De manera similar, en el narcocorrido "El Jefe de Jefes", se relatan episodios de audacia y estrategia que muestran a los narcotraficantes como individuos inteligentes que superan obstáculos, apelando a la fascinación por la astucia y el poder.

En muchas ocasiones, se presentan como figuras heroicas que desafían la legitimidad del Estado: escenas en *Narcos: México*, donde personajes como Miguel Ángel Félix Gallardo negocian con autoridades y consolidan poder, transmiten la idea de que pueden resolver problemas que el Estado no atiende. Esto se potencia, como advierte Oswaldo Zavala (2018), en la idea de que "los cárteles no existen", es decir, que estas estructuras criminales han sido construidas discursivamente como entidades organizadas que responden a necesidades sociales insatisfechas por el Estado (justicia inmediata, movilidad social, protección). En este sentido, se presenta al narco como un poder alternativo legítimo, cuya fascinación se ve reforzada por la narrativa y la representación mediática de sus logros y desafíos. Esto se potencia, como advierte Oswaldo Zavala (2018), en la idea de que "los cárteles no existen"; es decir, que estas estructuras criminales han sido construidas discursivamente como entidades organizadas que responden a necesidades sociales insatisfechas por el Estado (justicia inmediata, movilidad social, protección). En este sentido, se presenta al narco como un poder alternativo legítimo.

Balandier (1992) sostiene que "el poder no existe si no se presenta, si no se da a ver, si no se escenifica" (p. 15). La narcoestética cumple esta función teatral: escenifica un poder fascinante, visible y deseable, pero al mismo tiempo terrorífico. La fascinación y el terror coexisten, pues el espectador se siente atraído por la audacia y el carisma de los personajes, mientras reconoce el peligro y la violencia extrema que los rodea. Por ejemplo, en *El Señor de los Cielos*, escenas en las que Aurelio Casillas ejecuta estrategias violentas para mantener su poder generan asombro y admiración por su inteligencia y capacidad de liderazgo, pero también provocan inquietud por la brutalidad de sus acciones.

Taussig (1992) señala que el poder moderno, especialmente el vinculado a la violencia y lo ilegal, encuentra eficacia en cómo se representa y se vuelve espectáculo: produce fascinación, terror y sentido común. Esto se aprecia en la representación visual de las

muertes estilizadas en muchas narcoseries, acompañadas de banda sonora, efectos visuales y dramatización cinematográfica, como en *Narcos: México*, donde la ejecución de rivales o traidores se muestra con ralentí y música dramática, convirtiendo la violencia en una experiencia sensorial que impacta al espectador. La categoría de "normalización", usada en este texto sin referente teórico, no explica por qué los espectadores pueden llegar a aceptar o admirar acciones que objetivamente son violentas; una lectura más detallada sugiere que la fascinación proviene del espectáculo, la identificación con personajes carismáticos y la construcción narrativa de sus logros, más que de una aceptación tácita de la violencia.

Estos símbolos forman parte de una cultura narco que se despliega en múltiples ámbitos sociales. Por ello, resulta imprescindible reflexionar críticamente sobre el papel de los medios de comunicación y los contenidos de entretenimiento. Muchas coberturas periodísticas tienden al sensacionalismo, reforzando estéticas visuales violentas y mostrando cuerpos, armas decomisadas y lujos extremos. Por ejemplo, programas como *Noticiero Telemundo* o *Primer Impacto* han difundido reportajes sobre narcotraficantes en los que se destacan casas lujosas, vehículos ostentosos y armas incautadas, mientras periodistas como Patricia Janiot o Carmen Aristegui han narrado operaciones y capturas de manera que combinan información con dramatización visual. Como advierte Balandier (1992), el "espectáculo del poder tiene como función reforzar la dominación, naturalizarla, hacerla evidente y, por tanto, indiscutible" (p. 84). Estas representaciones mediáticas no solo informan, sino que también contribuyen a la construcción de una narrativa que normaliza la violencia y el poder del narcotráfico en la sociedad.

El crimen organizado no solo aparece como ostentoso, sino como una alternativa al Estado. Paradójicamente, el mismo Estado termina estetizándose al reproducir las lógicas visuales y narrativas de sus enemigos en las campañas de "lucha contra el narco", generando así una estética compartida. Lejos de ser un actor pasivo, esto nos presenta, cómo el Estado también participa en la estetización de la violencia. Las campañas militares contra el narcotráfico, los discursos de "mano dura" y las imágenes de prisioneros sometidos funcionan como representaciones espectaculares que buscan reforzar su legitimidad.

Sin embargo, como advierte Balandier (1992), el espectáculo del poder "naturaliza la dominación". El problema es que en esta escenificación, Estado y narco comparten similitudes en códigos visuales y lenguajes, donde ambos construyen su autoridad mediante imágenes de control, fuerza, armas y rituales de castigo. Esta mimetización debilita los límites simbólicos entre legalidad e ilegalidad, dejando al ciudadano común atrapado entre dos formas de poder estético-violento.

El análisis del poder estatal no puede desligarse de sus formas de representación y de su capacidad performativa. En el contexto de la lucha contra el narcotráfico, el Estado no solo actúa desde la coerción institucional, sino que también entra en un terreno simbólico y estético compartido con el propio enemigo que busca erradicar. Aquí es donde se vuelve relevante el concepto de mímesis de oposición (una forma de imitación estratégica, negativa y ambigua, en la que el oponente replica las formas del enemigo para anularlo o dominarlo simbólicamente).

Así, en campañas oficiales, operativos televisados, conferencias de prensa o exhibiciones públicas de decomisos, el Estado reproduce elementos visuales y performativos similares a los de la narcoestética: uso de uniformes negros, despliegues armados, lenguaje de espectacularidad y escenificación de castigo. Por ejemplo, en Costa Rica, en marzo de 2024, el Ministerio de Seguridad Pública presentó ante los medios 2,5 toneladas de cocaína incautadas en una lancha interceptada frente a las costas del Caribe. La conferencia incluyó imágenes de los paquetes de droga apilados, oficiales con uniformes tácticos y declaraciones de alto impacto, creando una atmósfera de espectáculo que enfatiza la magnitud del poder del Estado frente al narcotráfico.

Asimismo, en Ecuador, en mayo de 2025, la Policía Nacional ejecutó cinco operativos en diferentes provincias, resultando en el decomiso de más de seis toneladas de droga. La rueda de prensa

posterior mostró imágenes de los decomisos, presentando a los oficiales como héroes en una lucha contra el crimen organizado. En lugar de desmarcarse del sistema simbólico narco, el Estado entra en su lógica, compitiendo por la hegemonía del espectáculo del poder. Esta mímesis no solo genera confusión en los imaginarios sociales sobre quién detenta la autoridad legítima, sino que también desdibuja la frontera entre la legalidad y la criminalidad.

Desde la antropología política, lo que está en juego no es solo el entretenimiento o la desensibilización, sino la construcción de una narrativa hegemónica sobre el poder. La estetización convierte al narcotráfico en un fenómeno no solo tolerado, sino admirado, en tanto parece ofrecer soluciones donde el Estado fracasa. En contextos de crisis institucional, estas representaciones refuerzan la percepción de que el narco "sí cumple": provee orden, reconocimiento, protección.

Desde la perspectiva de Castoriadis (1997), toda sociedad se funda sobre un conjunto de significaciones imaginarias sociales que orientan la vida colectiva y dan sentido a las instituciones, los comportamientos y los símbolos. En este marco, la narcocultura puede entenderse como una institución imaginaria, es decir, como una forma simbólica que no surge "naturalmente", sino que es producida activamente por sujetos sociales, medios de comunicación y estructuras de poder.

La estética del narco (con su despliegue de riqueza, violencia, poder territorial y carisma individual) no es una simple moda o estrategia de mercado, sino, según Castoriadis (1997) la materialización de un imaginario colectivo que ha sido socialmente instituido y asumido como válido. Este imaginario produce no solo contenidos culturales, sino formas de subjetividad y legitimidad, donde el narcotraficante no es solo un actor criminal, sino un "hombre de poder", dotado de agencia, justicia y estilo.

En este sentido, el narco se convierte en una figura institucionalizada dentro del orden simbólico, cuya autoridad compite directamente con la del Estado. Siguiendo a Castoriadis (1997), podríamos afirmar que "los hombres no reconocen en el imaginario su propio producto" y, por lo tanto, aceptan estas representaciones como si fueran reales, naturales e incuestionables. Así, la estetización de la violencia no es solo un fenómeno mediático, sino un dispositivo profundo de institución social que configura lo posible, lo deseable y lo legítimo dentro del orden político contemporáneo.

No es casual, por tanto, que la teatralización del poder narco tenga tanto arraigo social. Como afirma Balandier (1992), "todo poder tiende a teatralizarse. Sólo existe verdaderamente cuando se hace espectáculo" (p. 16). En este escenario simbólico, tanto el narco como el Estado compiten, y muchas veces, el primero logra imponerse gracias a una narrativa más coherente, emocional y seductora.

Conclusiones

La estetización de la violencia en la narcocultura constituye un fenómeno complejo que debe ser abordado desde la antropología política para comprender sus dimensiones simbólicas, materiales y afectivas. Las representaciones del narco en la cultura popular no solo generan fascinación por la audacia, el carisma y el poder de los personajes, sino que en ocasiones también embellecen la violencia al presentarla con estilización audiovisual, narrativa épica y dramatización que la hace atractiva al espectador.

Esta distinción entre fascinación y belleza es clave: lo fascinante captura la atención y provoca admiración o asombro, aunque implique miedo o repulsión, mientras que lo bello se asocia con armonía, placer estético y apreciación positiva. En contextos de desigualdad estructural y desconfianza institucional, estas narrativas ofrecen un modelo de orden donde el narcotráfico aparece como el único agente capaz de ejercer autoridad y acción efectiva, legitimando simbólicamente una forma alternativa de poder.

Estas representaciones no son neutras. En ellas se enmascara la brutalidad, se distorsiona la percepción de la realidad y se refuerzan formas de poder autoritarias, patriarcales y profundamente desiguales. La figura del narcotraficante (carismático, exitoso,

transgresor) aparece como un modelo aspiracional que interpela a sectores sociales marginados, no solo por sus medios económicos, sino también por su capacidad simbólica para disputar al Estado el monopolio del poder y de la justicia. En este sentido, el narco no solo "cumple" donde el Estado falla, sino que además lo hace con una estética seductora que responde a las emociones, los deseos y los vacíos sociales de amplias capas de la población.

Esta estetización, por tanto, no es simplemente un efecto colateral del entretenimiento, sino una forma activa de construcción de hegemonía cultural. En ella participan tanto los medios masivos como las industrias culturales, los discursos oficiales y las audiencias, en un entramado que produce sentido y moldea percepciones. Así, la violencia deja de ser exclusivamente un acto físico para convertirse también en una forma simbólica de control, legitimación y seducción.

Frente a este panorama, es urgente sostener una mirada crítica que no caiga ni en la condena moral ni en la fascinación vacía. Se trata de generar un análisis profundo de las condiciones políticas, económicas y culturales que hacen posible que la violencia se vuelva estética, deseable y rentable. Solo así se podrán desmontar los discursos que naturalizan la brutalidad y abrir paso a nuevas formas de imaginar el poder, la justicia y la vida colectiva.

Finalmente, este fenómeno nos interpela también como espectadores y consumidores culturales. Frente a la estetización de la violencia, es urgente revisar críticamente los productos que consumimos, las narrativas que compartimos y los significados que circulan. Solo mediante una alfabetización mediática y política profunda podremos desmontar los dispositivos que hacen de la violencia un espectáculo legitimador y abrir paso a nuevas narrativas que apuesten por la vida, la equidad y la justicia.

Referencias bibliográficas

Balandier, G. (1992). *El poder en escenas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Becerro, R. (2018). *Narcocultura: estética y política del crimen organizado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Castoriadis, Cornelius. 1989. "La institución imaginaria de la sociedad. II". Barcelona: TusQuets Editores. Edición original de 1975.

Rincón, O. (2019). *Narcoestética y medios: cultura, poder y violencia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lembo, L. (Creador). (2013–presente). *El Señor de los Cielos* [Serie de televisión]. Telemundo Global Studios.

Valencia, A. (2017). *Estetización de la violencia*. Revista Digital de Comunicación y Cultura.

Zavala, O. (2018). *Los cárteles no existen: narcotráfico y cultura en México*. México: Malpaso.

Raíces, Revista de Antropología y Arqueología

Volumen 1

Número 1

Setiembre, 2025

Parentesco y alianza en cultura sorda de Costa Rica: sistema de apelación y percepciones sobre la endogamia y exogamia

Camila Vázquez Martínez

Recibido: 17/6/2025

Aceptado: 1/9/2025

Parentesco y alianza en cultura sorda de Costa Rica: sistema de apelación y percepciones sobre la endogamia y exogamia

Kinship and Alliance in the Deaf Culture of Costa Rica: System of Address and Perceptions on Endogamy and Exogamy

Camila Vázquez Martínez

Bachiller en Antropología de la Universidad de Costa Rica y estudiante de la Maestría en Responsabilidad Social y Sostenibilidad de la Universidad Nacional de Costa Rica

camila.vasquez.martinez@est.una.ac.cr

Resumen:

La Lengua de Señas Costarricense (LESCO) ha sido fundamental en el reconocimiento de los derechos de las personas sordas en Costa Rica, siendo declarada lengua materna de esta población en 2012 y patrimonio lingüístico y cultural en 2020. Según el censo del INEC en el año 2011, 70,709 personas tienen discapacidad auditiva en el país, aunque esta cifra no refleja la diversidad de tipos de pérdida auditiva ni el número real de usuarios de LESCO.

Desde una perspectiva sociolingüística, la adquisición de LESCO es clave para la comprensión del mundo y la socialización en la cultura de personas sordas. Siguiendo a Geertz, la cultura se configura mediante los significados que las personas atribuyen a su entorno, por lo que la inmersión en LESCO es esencial para participar activamente en esta comunidad.

Sin embargo, nacer en núcleos familiares oyentes plantea desafíos para el acceso temprano a la lengua, generando conflictos relacionados con la identidad lingüística y cultural. Dado que muchas personas sordas tienen padres oyentes, requieren estrategias de adaptación social y lingüística en contextos oyentes, incluso dentro del hogar. Estas diferencias comunicativas moldean las relaciones de parentesco y alianza dentro de la cultura Sorda.

Esta investigación propone dos objetivos para comprender dichas relaciones en el contexto costarricense: (1) analizar la terminología de parentesco en LESCO para caracterizar su sistema de apelación, y (2) explorar las percepciones de las personas sordas sobre la endogamia y la exogamia en su cultura, destacando el papel central del conocimiento de la lengua de señas.

Palabras clave:

Sistema de apelación, alianza, sociolingüística, Lengua de Señas Costarricense (LESCO), Sordedad.

Abstract:

The Costa Rican Sign Language (LESCO) has played a key role in recognizing the rights of Deaf people in Costa Rica, it was declared their native language in 2012 and recognized as a linguistic and cultural heritage in 2020. According to the 2011 national census, 70,709 people report hearing disabilities, although this figure does not account for the full range of hearing loss or the exact number of LESCO users.

From a sociolinguistic perspective, acquiring LESCO is fundamental for understanding and socializing within Deaf culture. Drawing on Geertz's concept of culture as a system of meaning, immersion in LESCO is essential for active participation in the Deaf community.

However, being born into hearing families presents challenges for early language acquisition, often leading to cultural identity conflicts. Given the high number of Deaf individuals with hearing parents, there is a need for social and linguistic adaptation strategies in hearing environments, including within their own families. These communicative differences influence kinship and alliance relations within Deaf culture.

This study has two main objectives: (1) to analyze the kinship terminology in LESCO to characterize its system of address, and (2) to explore Deaf individuals' perceptions regarding endogamy and exogamy in their culture, highlighting the knowledge of sign language as a key element in these dynamics.

Keywords:

System of address, alliance, sociolinguistics, Costa Rican Sign Language (LESCO), Deafness.

Introducción

La Lengua de Señas Costarricense (LESCO) ha constituido un pilar fundamental en el reconocimiento de los derechos de las personas sordas en Costa Rica. En el año 2012, se reconoció la LESCO como lengua materna de las personas sordas mediante la ley N.° 9049 y en el año 2020, con la ley N. °9822, se le otorgó el reconocimiento de patrimonio lingüístico y cultural de Costa Rica (Peña, 2022).

A través de estos mecanismos legales, la comunidad Sorda costarricense ha buscado un compromiso con la accesibilidad y la igualdad de condiciones para personas sordas del país, y aunque indiscutiblemente se han generado avances, tanto en materia legal, como en la práctica aún queda un gran camino por recorrer. En la actualidad, se mantiene vigente un interés de las personas sordas por declarar la LESCO como uno de los idiomas oficiales de Costa Rica (Quirós, 2023), denotando un esfuerzo por parte de esta comunidad por garantizar su reconocimiento como parte esencial de la diversidad cultural del país.

Según el censo nacional del INEC, llevado a cabo en 2011 (citado en Piedra, 2022) en Costa Rica hay "un total de 70 709 personas con discapacidad para oír" (p. 42). Esta cifra es muy general e incluye una gran diversidad de hipoacusias y sorderas y no representa la cantidad de usuarios de LESCO que hay en el país. Asimismo, cabe considerar que en intentos por constatar la cifra referida al uso de la LESCO se deben incluir personas que han aprendido esta lengua como materna o no. De esta manera, los Hijos Oyentes de Padres Sordos (HOPAS), personas intérpretes, personas sordas u oyentes pueden ser consideradas también usuarios de la lengua.

Conciliar una cifra de usuarios de la LESCO en Costa Rica constituye un reto significativo. No solo se trata de un asunto logístico, que implicaría la aplicación de censos o encuestas específicas, sino también de un desafío sociocultural: delimitar quién puede ser considerado usuario de esta lengua. Esto implica atender a la diversidad de experiencias, desde las distintas formas de sordera e hipoacusia hasta los procesos y etapas de aprendizaje de la LESCO, lo cual complejiza aún más la posibilidad de establecer un número preciso.

La comprensión y la socialización de personas en la Cultura Sorda, independientemente de si se es sordo u oyente, requiere un proceso de adquisición del conocimiento de la LESCO. Según la perspectiva de Geertz (2003), la cultura se basa en los significados que los sujetos le atribuyen a su entorno, es a través de estos elementos que las personas comprenden el mundo que les rodea. Por lo tanto, la

inmersión en la LESCO constituye un primer paso crucial para entender y participar en la cultura Sorda[1], en tanto la lengua se torna fundamental para la comunicación y la transmisión de significados para la comunidad. Otros factores determinantes para la pertenencia a la cultura Sorda se asocian con el sentimiento de identidad grupal y la aceptación de la diferencia cultural (Rey, 2013).

De acuerdo con Piedra (2022), este proceso puede resultar difícil en la sociedad costarricense ya que "Las personas sordas nacen en su mayoría en núcleos familiares oyentes, esto dificulta el proceso de adquisición de la lengua pues en su entorno inmediato (en el hogar) el estímulo lingüístico es la lengua oral" (p.50). Es así como se plantea un conflicto por la identidad cultural de las personas sordas que parte de un contexto de marginalización o exclusión social que les priva del acceso al lenguaje, principalmente en contextos familiares en tanto son los primeros espacios de socialización. Piedra (2022) afirma que en contextos donde la familia de la persona sorda realiza un esfuerzo por comunicarse, la persona desarrolla un sistema rústico que agrupa señas de uso común para denominar elementos en una categoría, por ejemplo, miembros de la familia (referencia a papá, mamá, hermanos).

Según acota Rey (2013), "El 95% de los Sordos tiene padres oyentes y el 5% tiene padres Sordos, porcentaje que se corresponde a nivel mundial" (p. 20). De esta manera, se hace evidente la necesidad de las personas sordas de generar estrategias de adaptación sociales y lingüísticas que les permitan desarrollarse en espacios sociales en un mundo oyente, inclusive dentro de sus propias familias. Tales diferencias en la comunicación influyen de manera directa en la manera en que se construyen las relaciones de parentesco y alianza, con implicaciones que pueden ser también culturales.

Al mismo tiempo, Camacho (2002) destaca que los estudios de parentesco se centran tradicionalmente en la familia nuclear conyugal —compuesta por una pareja y sus descendientes— cuya función básica es la endoculturación, es decir, la transmisión de los rasgos culturales fundamentales del grupo (p. 167). Al poner en diálogo esta perspectiva con la realidad de que la mayoría de las personas sordas nacen en familias oyentes (Rey, 2013), surge la pregunta de cómo se conciben las relaciones de parentesco y afinidad cuando las personas sordas comienzan a consolidar su identidad y su pertenencia a la cultura Sorda. En esta línea, Paz (2010) plantea que la construcción de identidades Sordas se asemeja a otros procesos de movilización social y política, en los que lo diverso adquiere un lugar propio y se configuran tensiones, propuestas, así como puentes y brechas ideológicas. Esta reflexión subraya la necesidad de revisar los enfoques clásicos para comprender las dinámicas familiares y sociales desde la experiencia de la Sordedad como construcción y consolidación.

Al reflexionar sobre estas dinámicas, resulta inevitable considerar cómo las experiencias de discriminación atraviesan la vida de las personas sordas y, por tanto, sus formas de construir vínculos. Bauman (2004) señala que el audismo funciona como un "cesto" que reúne experiencias diversas con un denominador común: la discriminación basada en la capacidad de oír. Dicho fenómeno no solo se manifiesta en las relaciones con personas oyentes, sino también al interior de la misma comunidad sorda, especialmente en torno a las elecciones de comunicación.

Savva (2017), retomando el concepto de "audismo dis-consciente" de Genie Gertz, muestra cómo la aceptación tácita de normas auditivas dominantes puede reproducir exclusiones entre personas sordas —por ejemplo, cuando quienes se comunican en señas excluyen a sordos oralizados—. Este marco teórico permite comprender que las relaciones de parentesco y afinidad en la cultura sorda están atravesadas también por tensiones derivadas de la subordinación histórica de sus lenguas y modos de comunicación, lo que refuerza la pertinencia de indagar cómo se nombran y piensan esos vínculos desde la propia LESCO. De manera complementaria, se ha evidenciado que la incorporación de

[1] Se hace uso de la palabra Sordo o Sorda con su inicial en mayúscula para referir a la noción de Sordedad (Ladd, 2003) y diferenciarla de la condición de sordera. La primera es cultural, la segunda es meramente biomédica.

la LESCO produce transformaciones significativas en la vida cotidiana de las personas sordas, en aspectos como la comunicación más fluida, la ruptura de barreras y el fortalecimiento del sentido de pertenencia (Picado y Roldán, 2011).

En este contexto, y ante la importancia de comprender las particularidades de estas relaciones familiares y sociales, la presente investigación se plantea dos objetivos principales que resultan fundamentales para el análisis de las dinámicas de parentesco y alianza en la cultura sorda de Costa Rica. En primer lugar, se propone analizar la terminología de parentesco empleada por las personas de la comunidad sorda en su lengua materna (LESCO), con el fin de caracterizar su sistema de apelación. En segundo lugar, se busca profundizar en las percepciones que tienen las personas sordas en relación con la endogamia y exogamia en su cultura.

Para los fines de esta investigación, se considera como Comunidad Sorda a aquellas personas que se autodeterminan como parte de ella (Piedra, 2022). Piedra (2022) señala que, en el contexto nacional, la narrativa sobre la comunidad y la cultura sorda se ha expresado también en torno al uso de la Lengua de Señas Costarricense (LESCO) (p. 45). Esta investigación aborda la comunidad Sorda a nivel nacional, dado que la LESCO es de uso general en todo el país y Costa Rica tiene un territorio relativamente pequeño. No obstante, se reconoce la pertinencia de realizar estudios en comunidades o espacios más reducidos, considerando la diversidad lingüística y cultural que puede existir en distintos contextos, como ocurre en cualquier otra cultura según los espacios físicos y sociales.

A partir de la presente introducción contextual y de la presentación de los objetivos que guiaron la investigación, se estableció un marco conceptual que explora términos y teorías clásicas sobre parentesco y alianza. Se detalla el procedimiento de entrevistas en LESCO con personas sordas, subrayando sus alcances y limitaciones. Los resultados se presentan en dos ejes: el primero examina la terminología de parentesco en LESCO; el segundo se enfoca en las percepciones de las personas sordas sobre la endogamia o exogamia en la cultura, proporcionando valoraciones sobre las dinámicas matrimoniales y familiares. Cabe mencionar que se considerará endogamia la alianza —matrimonio o unión— entre dos personas que se autodeterminan como Sordas, mientras que se considerará exogamia la alianza de una persona Sorda con una persona externa a la Sordedad, ya sea por su condición de oyente o por no reconocerse como Sorda pese a serlo. Finalmente, las conclusiones generales consolidan los hallazgos clave y reflexiones, y se incluyen consideraciones para futuras investigaciones.

Metodología

En la fase inicial del estudio, se seleccionaron cuatro personas participantes Sordas con el propósito de abordar diversas perspectivas generacionales y experiencias de vida. Este grupo estuvo conformado por tres personas casadas y una soltera, destacando que uno de ellos desempeña el rol de profesor de LESCO. Para asegurar la participación informada, se realizó un proceso de acercamiento en el que se explicó detalladamente el propósito de la investigación. Durante esta etapa, se obtuvo el consentimiento informado en LESCO, garantizando además la confidencialidad y el anonimato de la información recopilada, a fin de preservar la integridad del estudio.

La entrevista dirigida al profesor de LESCO se estructuró en dos apartados principales: por un lado, la exploración de la terminología de parentesco utilizada por personas sordas en Costa Rica; y, por otro, la indagación sobre sus percepciones acerca de la endogamia y exogamia dentro de la cultura sorda. En contraste, las entrevistas realizadas con los demás participantes se centraron exclusivamente en la obtención de información relativa a las percepciones sobre la endogamia y exogamia en dicha cultura.

El diseño de la entrevista se conceptualizó mediante un conjunto de preguntas semiestructuradas, abordando aspectos específicos como la terminología de parentesco y las percepciones sobre la endogamia y exogamia. En el caso de los participantes casados, la entrevista inició explorando sus experiencias personales para,

posteriormente, indagar en sus percepciones respecto a otras personas Sordas. Para la persona soltera, el enfoque se centró en perspectivas de las nuevas generaciones, tendencias emergentes y consideraciones durante el proceso de búsqueda y selección de pareja.

Las entrevistas se realizaron de forma presencial o virtual, según las preferencias de las personas participantes, utilizando la LESCO como medio de comunicación. En este proceso no medió la participación de intérpretes, dado que la persona investigadora es usuaria de la LESCO, lo cual permitió establecer una interacción directa con las personas sordas participantes. Este aspecto representa un valor metodológico y epistémico relevante, ya que la ausencia de intermediación favorece la construcción de un diálogo más cercano. No obstante, se reconoce que el dominio de la LESCO por parte de la investigadora no alcanza la profundidad cultural y lingüística que caracteriza a intérpretes profesionales, lo que puede implicar un margen de error en la interpretación de ciertos matices comunicativos.

Para el registro de la información, en las entrevistas virtuales se recurrió a grabaciones en video, mientras que en las sesiones presenciales se tomaron notas en tiempo real, procurando además consignar expresiones no verbales para obtener una comprensión más completa y holística de las experiencias compartidas, tomando en consideración que la LESCO es una lengua que incorpora elementos visuales y gestuales en su estructura.

El proceso de análisis de datos implicó la sistematización y categorización manual de la información recolectada, orientado a la identificación de patrones, convergencias y divergencias en los discursos de las personas participantes. Dicho proceso constituyó el fundamento metodológico para la elaboración del informe final del estudio, aportando una interpretación rigurosa y contextualizada de la terminología de parentesco, así como de las percepciones en torno a la endogamia y exogamia en la cultura sorda de Costa Rica desde múltiples perspectivas.

Resultados

Apuntes sobre la terminología de parentesco empleada en la LESCO

Las respuestas analizadas en esta sección provienen de entrevistas realizadas con un informante clave: una persona sorda que, además, desempeña el rol de profesor de LESCO. Se privilegia su testimonio por su doble condición de usuario activo y difusor de la lengua, lo que le otorga un conocimiento profundo tanto de la terminología como de su uso dentro de la comunidad. Estas percepciones proporcionan una visión detallada sobre el uso y significado de la terminología de parentesco en la comunidad sorda, resaltando la importancia de la LESCO en la construcción de las relaciones familiares y de parentesco dentro de este contexto cultural específico.

Los hallazgos muestran que el sistema de apelación es bilateral, no distingue entre un pariente patrilineal o uno matrilineal; se hace uso de los mismos términos para referirse a un determinado pariente sin distinción según la línea de ascendencia. Las señas que se utilizan para referirse a un determinado pariente no hacen distinción en cuanto al sexo, por lo que deben ir acompañadas de la seña que corresponda para especificar si el pariente es hombre o mujer (Ver anexos 1 y 2).

Dentro de la terminología de la LESCO, se identifican dos señas específicas para referirse a parientes, las cuales varían según el sexo y corresponden, en términos de parentesco en sistemas que utilizan el español, a las designaciones de "mamá" y "papá". Estas señas están intrínsecamente ligadas al sonido asociado con cada palabra en el español. La seña para "mamá" reproduce el sonido nasal de la letra 'm', siendo ejecutada al tocar la nariz. Por otro lado, la seña para "papá" refleja el sonido bilabial de la letra 'p' y se realiza tocando ligeramente arriba del labio superior (Ver anexos 3 y 4).

Al explorar la terminología en LESCO, se destacan observaciones generales de relevancia. La seña que representa a los padres de mis padres revela una similitud con la señal utilizada para expresar experiencia, sugiriendo una conexión intrínseca entre la ancestralidad y la acumulación de vivencias. En términos formales, dicha seña se realiza

deslizando los dedos largos de la mano en dirección descendente desde la parte superior de la mejilla hasta encontrarse con el pulgar ubicado en la parte inferior, en un solo movimiento. En contraste, la seña de experiencia repite este desplazamiento un par de veces, de manera más rápida. La seña que designa a los hermanos de mis padres se configura como una especie de pinza que se forma en la mejilla con los dedos índice y pulgar, una construcción gestual que parece evocar la interacción particular con estas figuras familiares.

Asimismo, la señal que identifica a "los otros hijos de mis padres" alude a un sentido de paralelismo o lateralidad, proporcionando una representación visual de la relación entre los hermanos. En su ejecución, ambas manos se colocan con el dedo índice extendido y apuntando hacia el frente; los índices se sitúan uno junto al otro y se tocan lateralmente un par de veces, reforzando la idea de cercanía y paralelismo entre figuras fraternas. La representación de esposo o esposa implica colocar un anillo en el dedo anular seguido de entrelazar ambas manos, simbolizando la unión matrimonial. Por último, la señal que nombra a un hijo o hija se vincula directamente al proceso del parto. (Ver anexo 11).

A partir de la comparación entre distintas señas, fue posible identificar un conjunto que comparten dos características: utilizan la primera letra del término en español con una mano e incorporan un movimiento paralelo sobre el dedo índice de la otra mano, ya sea hacia adentro o hacia afuera. Las señas para los primos, sobrinos y nietos de ego producen el movimiento para adentro, es decir, hacia ego. Las señas para los padres de la pareja de ego realizan el movimiento hacia afuera, en la dirección contraria a ego (Ver anexos 5, 6, 7 y 8).

La seña que se utiliza para referir a la pareja de los hermanos y hermanas de ego, o bien, a los hermanos y hermanas de la pareja de ego puede realizar el movimiento en cualquiera de las dos direcciones. Esto se relacionaría principalmente con la actualidad de la pareja, ya sea que estén juntos, atravesando una separación, haya un divorcio o bien, si la relación entre ego y la persona en cuestión es conflictiva (Persona 1, comunicación personal, 7 de noviembre del 2023) (Ver anexos 9 y 10).

Este matiz en la dirección del movimiento sugiere que se puede asociar con un sentido de pertenencia o afinidad de ego con la persona a quien se está haciendo referencia. En este sentido hay afinidad hacia los primos, sobrinos y nietos por parte de ego, hay cierta resistencia hacia los padres de su pareja y la relación con los cuñados puede verse afectada por diversos factores que hagan o no a ego concebirlos como parte de su familia.

Percepciones sobre la endogamia y exogamia en personas Sordas

Con el fin de responder al segundo objetivo de esta investigación, se construyeron relatos breves a partir de comunicaciones personales realizadas durante el trabajo de campo. Estos relatos no constituyen transcripciones literales, sino una sistematización narrativa que procura resguardar el anonimato de las personas y, al mismo tiempo, ofrecer una comprensión más cercana de sus trayectorias y experiencias vinculadas a la LESCO. De esta manera, lo que se presenta a continuación corresponde a reconstrucciones elaboradas por la investigadora a partir de la información compartida, en lugar de testimonios en primera persona o citas textuales.

Diego, un profesor de LESCO, es hijo sordo de padres oyentes. Comienza a aprender LESCO a los 8 años, pero es en la universidad donde reconoce estar completamente inmerso en la lengua. Este proceso de consolidación de su Sordedad se extiende por más de 10 años. Actualmente, lleva 10 años casado con su esposa, una mujer oyente que también domina la LESCO. Considera que el idioma es un pilar esencial en su relación, por lo que han decidido que sus dos hijas, siendo oyentes, aprendan tanto LESCO como español. Opina que la capacidad de su esposa para utilizar la LESCO se convierte en un gran apoyo en algunos contextos donde él lo puede necesitar. (Comunicación personal, 7 de noviembre del 2023).

Lorena, una mujer hipoacúsica, descubrió la utilidad de aprender LESCO a los 20 años para facilitar su comunicación debido a la gravedad de su

pérdida auditiva. A pesar de no haberse acostumbrado al uso de audífonos, la lengua de señas le ha sido valiosa, aunque no la considere esencial. Lleva 20 años casada con su esposo, quien inicialmente no conocía LESCO y es oyente, pero ha aprendido algo de esta lengua a lo largo de su convivencia con Lorena. La pareja tiene dos hijos oyentes, quienes también han incorporado el aprendizaje de LESCO en su vida familiar. (Comunicación personal, 11 de noviembre del 2023).

Verónica es una joven adulta, la única persona sorda en su familia de padres oyentes. Ha estado casada durante 6 años con su esposo, con quien tiene un hijo pequeño. Aunque Verónica proviene de una familia oyente, se ha casado con su primer novio y expresa que le resulta inconcebible pensar en no estar casada con otra persona sorda. La vida cotidiana se vuelve más fácil y significativa al compartir su existencia con alguien que comprende plenamente su experiencia de vida. (Comunicación personal, 11 de noviembre del 2023).

Lili, una joven universitaria soltera y la única persona sorda en su familia, recibió un fuerte apoyo de sus padres desde temprana edad para aprender LESCO. Aunque le es indiferente si su futura pareja es sorda o no, destaca la importancia innegociable de que su pareja sepa LESCO. Ha experimentado dificultades en relaciones con personas que no conocen la lengua de señas y, por lo tanto, considera esencial que su pareja comparta este medio de comunicación. (Comunicación personal, 15 de noviembre del 2023).

Discusión

I. Una terminología de parentesco ¿propia?

Sordedad es un término acuñado por Ladd (2003) para definir el estado existencial de “ser-sordo-en-el-mundo” en contraposición al uso del término “sordera”, cuya connotación es principalmente biomédica. La sordera refiere a una discapacidad auditiva o una falta de audición como condición meramente individual invisibilizando así la existencia de un sentido de colectividad de las personas sordas a raíz de esta condición. De esta manera, la Sordedad se construye como un proceso mediante el cual las personas sordas llegan a materializar su identidad sorda a partir de la organización de diferentes prioridades y principios en un determinado contexto (Ladd, 2003).

La existencia de la dimensión colectiva de la sordera; la Sordedad, supone la existencia de culturas Sordas fundamentadas en una lengua, un sentido de comunidad, historia, tradiciones, un sentido de identidad y pertenencia, el rechazo a la perspectiva médica, el arte y otras formas de expresión, así como la educación y el activismo (Ladd, 2003). La comprensión de las formas de ser y actuar desde la experiencia misma de las personas sordas admite la existencia de normas y valores que definen una identidad cultural, un entramado social y afectivo propio, que puede distinguirse de otras culturas existentes en Costa Rica.

Al aceptar la existencia de una cultura propia dentro de la comunidad sorda, arraigada en la Sordedad, subraya la necesidad de comprender sus normas culturales -que rigen su sistema de alianza y parentesco- desde sus propios términos, distinguiéndolo de las categorías y enfoques aplicados en otras culturas; es un intento de ruptura con paradigmas clásicos de la antropología del parentesco: “Es habitual en los ensayos introductorios a la terminología del parentesco comenzar con nuestro sistema y a continuación explicar los sistemas 'raros'” (Fox, citado en Arazandi, 2010, p. 48).

La existencia de señas correspondientes a lo que los hablantes de español en Costa Rica denominan “mamá” o “papá” muestra cómo algunas señas se vinculan con los sonidos de estas palabras. Asimismo, otras se construyen a partir de la letra inicial del término en español, como la “s” para “sobrino” o “suegra”, la

"p" para "primo" y la "c" para "cuñada". Sin embargo, muchas señas se generan a partir de características, acciones o interacciones específicas de las personas señaladas, evidenciando que la LESCO no es simplemente una traducción del español. Aunque el español influye como parte de un contexto hispanohablante y oyente, esta influencia es solo uno de los insumos que enriquecen el mosaico cultural de la comunidad Sorda. La LESCO funciona como una plataforma simbólica y cultural capaz de transmitir significados propios, incorporando referentes exclusivamente de la comunidad Sorda. Este trabajo, además, constituye un esfuerzo por repensar metodológica y epistemológicamente la aproximación al estudio de estas dinámicas lingüísticas y culturales.

II. "Todo lo que no es prohibido se permite" (Rey, 2013)

Las entrevistas realizadas sugieren en términos generales que no hay una inclinación marcada hacia la endogamia entre las personas sordas, sino que las elecciones matrimoniales parecen estar influenciadas principalmente por criterios personales en lugar de factores culturales. No se manifiesta una norma explícita o implícita que sancione socialmente el contraer matrimonio ni con una persona sorda, ni con una oyente. De este modo, se hacen evidentes aspectos teóricos de Lévi-Strauss (1969) que proponen que en tanto la categoría de cónyuges posibles en un sistema no sea cerrada, todo lo que no es prohibido se permite (Rey, 2013).

Al ser la población Sorda una minoría a nivel nacional es posible examinar sus estrategias de alianza a la luz de la hipótesis sociológica que propone "la endogamia es una política de aislamiento, la exogamia una política de alianza que, por medio del inter-matrimonio, permite la unión y colaboración de grupos previamente aislados, débiles y amenazados por la competencia con otros grupos" (Arazandi, 2010, p. 679).

En este sentido, contraer matrimonio con una persona Sorda puede suponer un acto político que va más allá de lo personal y contribuye a la unión y colaboración de la comunidad sorda en un entorno que tiende a marginarla. Por otro lado, aliarse en matrimonio con una persona oyente se puede presentar como una estrategia de integración social y cultural, permitiendo una conexión más amplia con la sociedad dominante y facilitando la comunicación en entornos mayoritariamente oyentes.

Para las personas Sordas entrevistadas, en tanto la LESCO es su lengua dominante, el idioma constituye un punto importante de vínculo en sus presentes y futuras alianzas. En los datos recopilados la importancia que se le otorga al conocimiento de la LESCO gira en torno a las facilidades que puede brindar en materia de comunicación entre las partes y con terceros. Aunque el idioma podría ser examinado en tanto componente de una identidad cultural Sorda, no es manifestado de esta forma por parte de las personas participantes.

En una ocasión, se menciona que la vida cotidiana se hace más fácil al compartirla con otra persona sorda, ya que hay una comprensión más profunda de sus experiencias de vida en torno a su condición auditiva debido a que ambos *habitan la sordera*[2] desde un lugar ontológico similar. De esta manera, se podría problematizar de forma multidimensional cómo construyen las

[2] Piedra (2022) utiliza el término "habitar la sordera" para referirse a los modos en que las personas sordas viven su realidad, configurando dinámicas que hacen de la sordera un espacio social.

personas sordas sus criterios de selección de pareja más allá de la lengua.

Conclusiones

Comprender la cultura Sorda y cómo se relacionan sus miembros en espacios familiares es clave para interpretar sus vínculos. Los estudios clásicos de parentesco pueden aplicarse, pero requieren atención a la diversidad cultural y lingüística: un mismo rol familiar puede expresarse de formas distintas, como decir "padre" en español o señalar tocando el área del bigote en LESCO. Esto demuestra que la interpretación de los vínculos no es solo lingüística, sino también cultural, y que considerar estas diferencias es esencial para comprender plenamente las relaciones en la comunidad Sorda.

La presencia de señas en la LESCO que se relacionan con términos del español, así como la influencia del contexto oyentista[3] en que emerge la lengua de señas, ejemplifican los desafíos en la emancipación completa de la terminología de parentesco de la LESCO respecto al español. Sin embargo, estas señas también muestran la capacidad de la LESCO para construir términos desde la experiencia propia de las personas sordas, lo que refleja la complejidad de la identidad sorda y su relación con las normas culturales y lingüísticas. El estudio de la Sordedad y su expresión en la lengua y la cultura Sorda subraya la necesidad de reconocer y comprender las identidades y relaciones de las personas sordas desde sus propias perspectivas y experiencias.

Las percepciones abordadas sobre la alianza ponen en evidencia aspectos fundamentales de las dinámicas matrimoniales dentro de la comunidad sorda en Costa Rica. Se observa una tendencia hacia la elección de pareja basada en criterios personales más que en factores culturales, lo que sugiere una flexibilidad en la categoría de cónyuges posibles. Esta apertura en las decisiones matrimoniales refleja una adaptabilidad a las circunstancias individuales y una emancipación de normas tradicionales de parentesco.

La ausencia de una inclinación marcada hacia la endogamia y la falta de una norma social que sancione el matrimonio con personas sordas u oyentes indican un ambiente donde la elección de pareja es abierta, siguiendo los principios de Lévi-Strauss (1969) sobre la libertad de elección en sistemas no cerrados. Además, las estrategias de alianza se presentan como elecciones con implicaciones sociales que pueden fortalecer la comunidad sorda o facilitar la integración social y cultural en la sociedad dominante.

La importancia de la LESCO como lengua dominante en la formación de alianzas destaca su papel crucial en la comunicación y la comprensión mutua. Aunque su influencia en la selección de pareja no siempre se manifiesta explícitamente como un componente fundamental, su papel como facilitador de la comunicación se reconoce como un factor importante en la vida cotidiana.

Consideraciones para futuras investigaciones

Realizar un censo más detallado que incluya información específica sobre las personas sordas, su edad, nivel educativo y sobre las personas hablantes de LESCO. En particular, se podría enriquecer la Encuesta Nacional de Discapacidad (ENADIS), que se realiza en coordinación con CONAPDIS e INEC y se aplica con mayor frecuencia que el censo nacional. Esto permitiría obtener una visión más precisa de la

[3] El concepto de "oyentismo" se refiere a las "prácticas colonialistas de los oyentes que hacen que los sordos sean obligados a narrarse, juzgarse y pensarse como si fuesen oyentes" (Saldarriaga, 2014, p.89).

composición demográfica y las características de la comunidad sorda, contribuyendo a la formulación de políticas públicas y al desarrollo de un conocimiento antropológico que refleje la diversidad y necesidades de estas personas.

Trabajar de cerca con personas que enseñan o han participado en la construcción de señas en LESCO. Explorar a fondo la terminología de parentesco, sus orígenes y cómo ha evolucionado con el tiempo.

Realizar estudios de observación para analizar cómo las personas sordas se refieren a sus parientes en la vida cotidiana, identificando patrones y matices en el uso de la lengua de señas.

Facilitar entrevistas más profundas con la asistencia de intérpretes. Esto permitiría explorar aspectos más complejos y obtener una comprensión más profunda de las experiencias y perspectivas de los participantes.

Combinar datos estadísticos con enfoques cualitativos para comprender mejor si la comunidad sorda tiende hacia la endogamia o exogamia. Analizar los factores culturales, lingüísticos y sociales que influyen en estas tendencias.

Explorar la inclusión de toda la población sorda dentro del espectro, considerando que hay personas sordas no hablantes de la LESCO, las cuales tienen matrimonios con personas oyentes en hogares donde no se habla LESCO.

Analizar matrimonios entre personas sordas de diferentes países para determinar si son endogámicos o exogámicos. Investigar cómo se puede clasificar esto desde la perspectiva de personas sordas, considerando distintos grupos como sordos hablantes de LESCO, hogares sin integración de la cultura Sorda, hogares con cultura Sorda y lengua integrada, oyentes hablantes de LESCO, oyentes no hablantes y sordos no hablantes de LESCO.

Indagar de manera más profunda en el cambio cultural dentro de la comunidad sorda y explorar nuevas tendencias en las actitudes hacia el matrimonio y las estrategias de alianza.

Investigar cómo las nuevas tecnologías, como videollamadas y redes sociales, han influido en las relaciones matrimoniales y en la comunicación dentro de la comunidad sorda.

Referencias bibliográficas

Arazandi, J. (2010). Introducción histórica a la antropología del parentesco. (Reimpresión). Editorial Universitaria Ramón Areces.

Bauman, H. (2004). Audism: exploring the metaphysics of oppression. Journal of Deaf Studies and Deaf Education, 9(2), 239–246. https://doi.org/10.1093/deafed/enh025

Camacho, J. (2002). Familia y parentesco en las sociedades contemporáneas: una perspectiva etnológica. Repertorio Americano, 1(13-14), 166-187.

Chang, G. (2012). El método genealógico y el estudio del cambio cultural en el pueblo brunca. Cuadernos Intercambio, 10(12), 121-146.

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas (A. L. Bixio, Trad.; 12.ª reimpresión). Gedisa. (Obra original publicada en 1973).

Ladd, P. (2003). Understanding Deaf Culture: In Search of Deafhood. Multilingual Matters.

Lévi-Strauss, C. (1969). Las estructuras elementales del parentesco. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Paz, W. (2010). EXCLUSIONES AMPARADAS EN EL DISCURSO DE LA INCLUSION EDUCATIVA DESDE LA PERSPECTIVA SOCIOANTROPOLOGICA DE LOS SORDOS. [Tesis de Maestría]. Universidad Nacional de Colombia.

Peña, M. E. (19 de julio, 2022). Manos de inclusión: ¡Celebremos el Día de la Lengua de Señas Costarricense! Universidad de Costa Rica. https://www.ucr.ac.cr/noticias/2022/7/19/manos-de-inclusion-celebremos-el-dia-de-la-lengua-de-senas-costarricense.html

Picado, S. y Roldán, J. (2011). Impacto en la vida cotidiana, de la adquisición de la lengua de señas

costarricense (LESCO) durante la etapa adulta de una persona sorda educada bajo el método oralista. [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional.

Piedra, K. (2022). Habitar la sordera: una etnografía sobre el mundo sordo en San José, Costa Rica. [Tesis de Maestría]. Universidad de CostaRica. https://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/89100/Tesis_Habitar%20la%20sordera_%20Kathy%20Piedra.pdf?sequence=1

Quirós, O. (19 de setiembre, 2023). Personas sordas piden declarar al LESCO como uno de los idiomas oficiales de Costa Rica. Delfino. https://delfino.cr/2023/09/personas-sordas-piden-declarar-al-lesco-como-uno-de-los-idiomas-oficiales-de-costa-rica

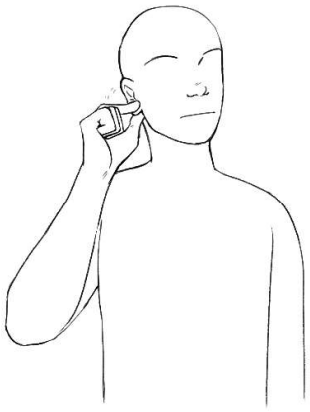
Rey, M.I. (2013). La Comunidad Sorda argentina: una mirada antropológica. Editorial Al margen.

Saldarriaga, C. (2014). Personas sordas y diferencia cultural. Representaciones hegemónicas y críticas de la sordera (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/52064/489541.2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y"

Savva, E. (2017). Dysconscious Audism. “An investigation into the reasons behind the lack of unity, thus preventing growth, within the deaf community.” (Trabajo de Grado). DOI: 10.13140/RG.2.2.26972.69762

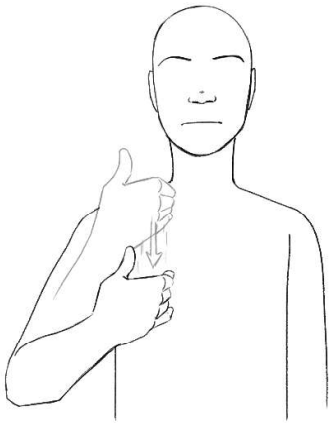
Anexos

Anexo 1. Seña mujer



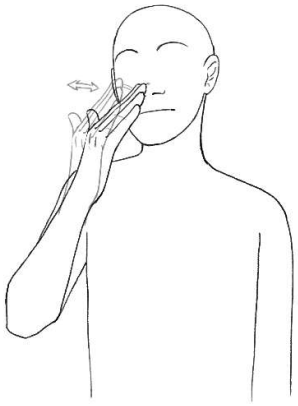
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 2. Seña hombre



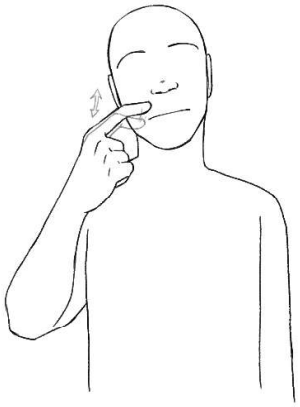
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 3. Seña mamá



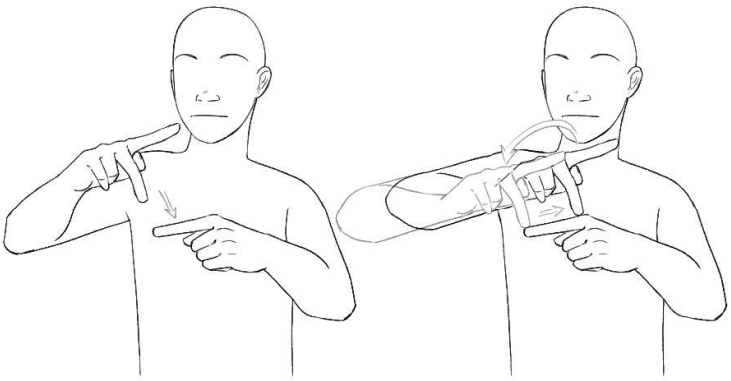
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 4. Seña papá



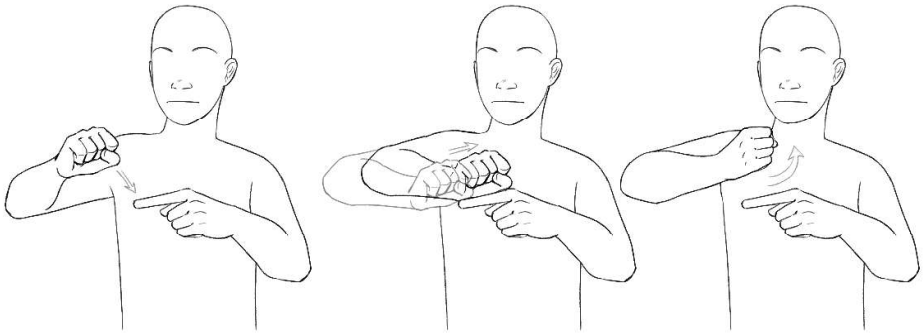
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 5. Seña primo(a)



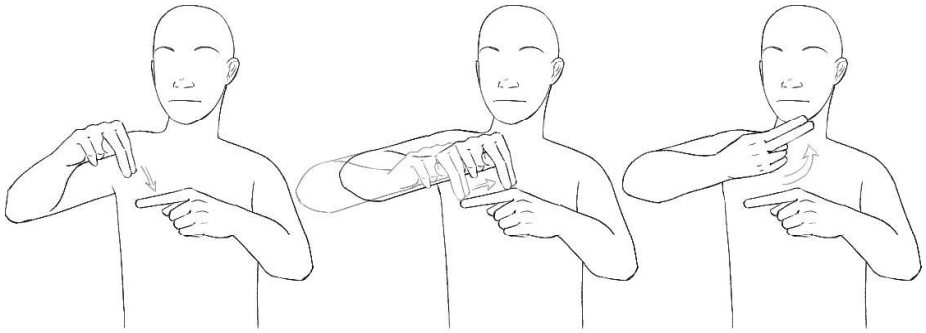
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 6. Seña sobrino(a)



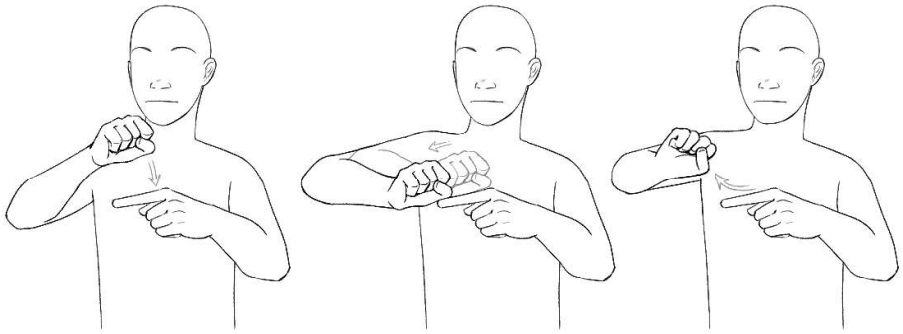
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 7. Seña nieto(a)



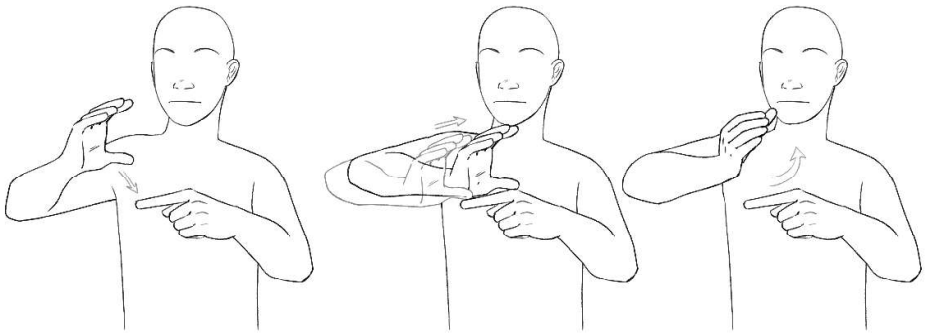
Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 8. Seña suegro(a)

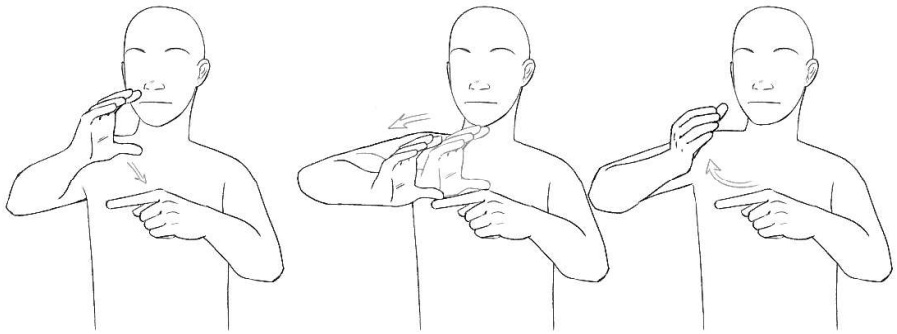


Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 9. Seña cuñado(a) hacia adentro

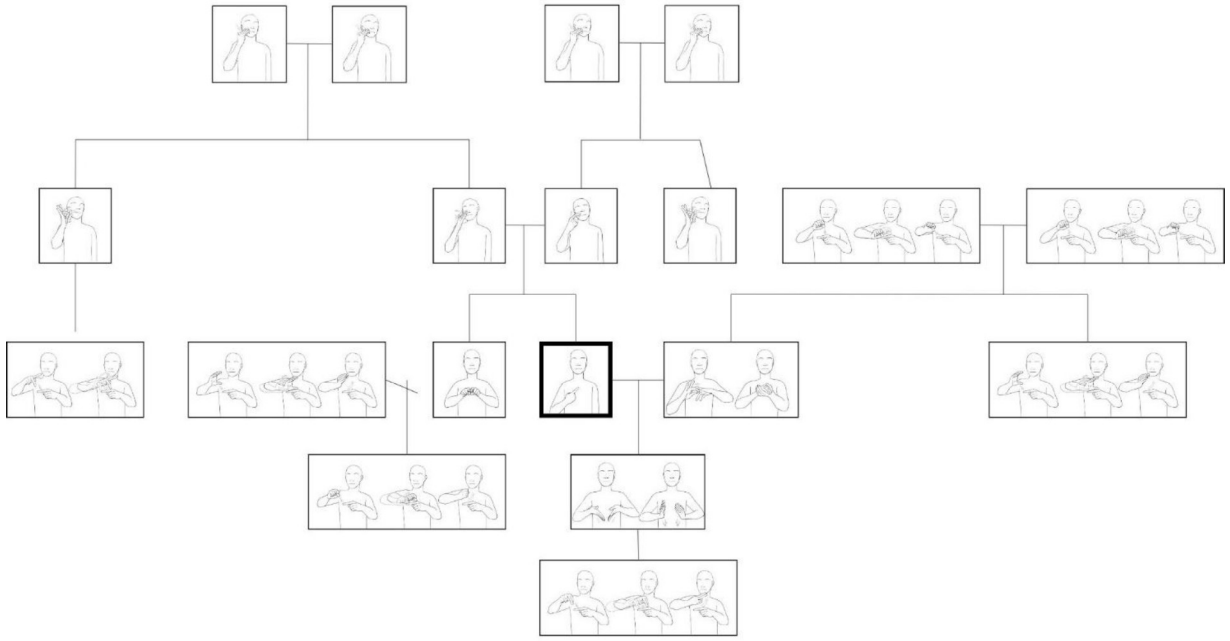


Anexo 10. Seña cuñado(a) hacia afuera



Elaborado por: Rocío A. Jiménez B. (2023).

Anexo 11. Genealogía en LESCO (Elaboración propia con ilustraciones de Rocío A. Jiménez B., 2023).



Raíces, Revista de Antropología y Arqueología

Volumen 1

Número 1

Setiembre, 2025

La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural

Sebastián J. Villegas Jiménez

Recibido: 16/6/2025

Aceptado: 31/8/2025

La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural

Myth Categorization: Between the Academic View and the Cultural Voice

Sebastián J. Villegas Jiménez

Estudiante de Antropología, Universidad de Costa Rica

sebastian.villegasjimenez@ucr.ac.cr

Resumen:

El significado del mito ha sido un tema de discusión por diversos académicos, teniendo diversos puntos de vista y características asignadas con la intención de diferenciar la categoría "mito" de otras categorías. Sin embargo, esta muestra del mito como una categoría aparte y la separación de este con categorías como la leyenda, muchas veces resulta difusa al tener uno las características que se le dan al otro; además, al querer el investigador definir por sí mismo o sus experiencias y de una forma tan específica o cerrada al mito, una gran variedad de veces deja de lado muchas percepciones de pueblos acerca de sus relatos, mostrando la voz del investigador o la academia por encima de las categorizaciones que le asigna el creyente.

Este artículo pone en discusión los distintos significados que se le han dado al mito como género narrativo aparte de la leyenda, mostrando distintos casos en los que estas características del mito se presentan en lo considerado como leyenda u otros géneros literarios y viceversa. Además, se critica la postura del investigador por encima de la de los creyentes del mito al dar definiciones de este que dejan por fuera las percepciones de distintas poblaciones sobre sus propios relatos.

Palabras clave:

Mitología, leyenda, epistemología, juicios de valor, análisis transcultural.

Abstract:

The meaning of myth has been a topic of discussion among various scholars, with diverse points of view and assigned characteristics intended to differentiate the category "myth" from other categories. However, this presentation of myth as a separate category and its separation from categories such as legend often proves unclear, as one has the characteristics assigned to the other. Furthermore, when researchers choose to define myth for themselves or their experiences in such a specific or closed way, they often overlook many cultural perceptions of their narratives, revealing the voice of the researcher or the academy above the categorizations assigned by believers.

This research discusses the different meanings that have been given to myth as a narrative genre apart from legend, showing different cases in which these characteristics of myth are present in what is considered legend or other literary genres, and vice versa. Furthermore, the researcher's position is criticized when he places himself above the voice of culture and believers of the myth by giving definitions of it that leave out the perceptions of different populations about their own narratives.

Keywords:

Mythology, legends, epistemology, value judgement, cross cultural analysis.

Introducción

El mito ha sido un tema muy tratado dentro de la antropología y a lo largo del tiempo se le han dado numerosas definiciones que buscan aclarar lo que es y lo que lo hace un concepto particular. De una forma u otra, estas definiciones han optado por tratar de dar una serie de características para esta diferenciación del mito, algunos pareciendo afirmar que tienen una percepción clara de lo que es un mito, una leyenda o un cuento popular.

Cabe aclarar que no digo que sea complicado el mito en sí, sino la posición en la que lo coloquemos, pues es característico de la academia, sea vicio o virtud, la categorización de los conceptos, diferenciándolos unos de otros de formas tan exactas, que hay momentos en los que estos pueden chocar entre sí. Con este choque me refiero al momento en el que las características que se han dicho de forma rigurosa que son del mito, están presentes dentro de lo que se considera una leyenda y viceversa, dificultando una clasificación absoluta.

Es incluso común que definiciones consideradas como desactualizadas por muchos antropólogos (como es el caso de la de Mircea Eliade) sean utilizadas en la actualidad debido a la gran confusión existente entre un concepto u otro y a la aparente necesidad que se tiene de separarlos, sea por conveniencia de la investigación o porque no les interesa el detenerse en ese punto. Además de que se debe recordar que el mito es un tema tratado y discutido por diversas áreas como la filología, filosofía, sociología, psicología o teología; razón por la cual es entendible que existan tan variados puntos de vista.

En este contexto, el propósito del presente artículo es analizar diversas propuestas que se han planteado para la definición del mito y demostrar por medio de distintos casos cómo estas llegan a ocasionar tensiones producidas por la difusa frontera entre el mito y la leyenda a la hora de tratar de particularizar los conceptos; además de discutir cómo en distintas ocasiones esta práctica o estas definiciones atienden más al marco académico del investigador que a la voz del sujeto que narra y cree en estos relatos.

Con este artículo no busco proponer una forma de entender el mito, sino, abrir una puerta a otra percepción del mito, la cual pueda funcionar tanto para que otros propongan otra definición o para que simplemente se cause un desinterés en brindar una definición a este. Antes de tener una posición en cuanto al mito, es necesario repasar distintas propuestas, las complicaciones que tiene cada una y las consecuencias que tiene tanto el escoger una de ellas y el tratar de dar otra más, como el papel del investigador en cada cultura y sus creencias al querer estudiar el mito.

También deseo dejar en claro que en este artículo desde un comienzo se apoya la idea de que el mito no es un sinónimo de una mentira o falsedad. Quizá sea un error que, al pensar que me dirijo hacia antropólogos, tome por sentado que el lector no considera el mito como falsedad, y sin duda creo es algo sumamente importante de tratar para hablar de este tema, pero también algo merecedor de discutir en otro artículo, debido a la riqueza y complejidad del objeto.

La metodología empleada en este artículo consistió en una revisión bibliográfica selectiva y comparativa. Para esto se acudió principalmente a obras (libros y artículos) antropológicas y etnográficas, complementándose con otras filosóficas y mitológicas, tanto clásicas como contemporáneas, que ofrecieran una definición del mito o un análisis crítico frente a definiciones dadas, además de escritos que expusieran relatos o creencias de distintas culturas.

Para su elaboración, el artículo se dividió en dos partes principales. En la primera se trata una de las definiciones que parecen ser más utilizadas en cuanto al mito, como es la de Mircea Eliade, mostrándose distintos casos en los que esta puede llegar a ser problemática, principalmente cuando se busca simplificarla; en el segundo apartado se exponen otras percepciones del mito, también contraponiéndolas con diversas creencias y/o relatos de diversos pueblos o culturas, enfocándonos en cómo se deja a un lado la opinión del creyente por la imposición de una definición del mito.

El mito como origen o creación

Es muy común utilizar definiciones del mito similares a las del filósofo e historiador de las religiones, Mircea Eliade (1991) "el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos»" (p. 23). Una parte fundamental de las obras de Eliade hace referencia a aquel pasado mítico o "Tiempo mítico", es decir el comienzo anterior a la Historia, al cual se vuelve por medio del "Tiempo sagrado" (Eliade, 1998, pp. 53-54), visto este último como cíclico al regresar por medio de los ritos.

El punto por el que he mencionado a Eliade, es porque he visto actualmente a numerosas personas y antropólogos utilizando como explicación de los mitos la simplificada idea de "el mito es el origen" o "el mito es la creación del mundo", pudiéndose decir que toman como mitos cuatro de los cinco tipos de mitos que nos expone el filósofo Roberto Cañas Quirós (2018): mitos cosmogónicos (formación del universo), mitos teogónicos (origen de los dioses), mitos antropogónicos (aparición del ser humano), mitos etiológicos (origen de las cosas, las técnicas y las instituciones) y mitos morales (orígenes del bien y el mal); dejando de lado los mitos escatológicos (final de los tiempos) (pp. 3-4). Aunque es verdad que en gran parte de los mitos que hablan sobre un fin o limpieza del mundo se muestra como si tales cosas ya hubiesen acontecido y hubieses sido precedidos por la repoblación de la tierra, además de que se puede llegar a considerar por los creyentes de tales mitos que volverá a suceder o no, como es el caso del fenómeno de los diluvios que se repite en distintas creencias, siendo un ejemplo los malecu del territorio costarricense (Madrigal, 2014, p. 95) y los uitoto de la amazonia colombiana (Púa Mora, 2010, p. 128).

La problemática de que simplemente prescindamos y mencionemos una explicación como "la creación de las cosas", sin una profundización o aclaraciones dentro de ella, es que vamos notando casos que nos hacen preguntarnos si es en verdad un significado adecuado. Si los mitos simplemente explican el origen del todo y se ubican en aquellos tiempos anteriores a lo que se considera la Historia, se hace tarea difícil el decir en qué concepto ubicar el mito de Jesucristo que existió en un momento histórico y no anterior al origen, o nos llevaría a dejar de considerar la Ilíada de Homero como parte de la mitología al basarse en la Guerra de Troya, y de la misma forma sucedería con todos los relatos acontecidos entre la creación y el hoy, obligándonos a ubicarlos en otras categorías como la leyenda o el cuento folclórico. Si tomamos la definición de Eliade como la creación de algo, hay relatos que se contraponen a esta, como explica Frog (2018), "Thor pescando a la Serpiente del Mundo no parece producir ninguna realidad nueva, mientras que cada historia sobre una piedra partida por el dios del trueno al golpearla calificaría como un mito" (p. 9). Bien, es verdad que Eliade trata el tema de Jesucristo, mencionando que este es como un nuevo comienzo, pero no nos centraremos en ello, pues no es mi intención profundizar de más en este tema.

También deseo aclarar que con la mención anterior de los mitos judeocristianos y griegos no es mi intención el colocarlos por encima del resto, pero si deseamos dar una explicación de mito, no debemos dejar a un lado ningún relato, por lo que es necesario el tomar en cuenta el mito desde los griegos y judeocristianos, hasta los bribris y mayas. Es verdad que es prácticamente imposible tomar en cuenta todos los mitos de todas las culturas del mundo, pero mientras más intentemos acercarnos a un consenso de lo que es un mito, con la intención de comprenderlo desde cada cultura, más cerca estaremos de dejar el hábito de mencionar a algunas como "excepciones" al encontrar incoherencias con nuestra definición.

Sin embargo, no creo conveniente el rechazar totalmente estas definiciones que les atribuyen a los mitos, pues mi rechazo se encuentra mayormente en el enfoque o interpretación que se decide tener ante estas. En lo anterior no veo nada malo en la mención del "tiempo del mito", el que se da en lo que es llamado *in illo tempore* (v.gr. Eliade, 1957; Cañas, 2018), es decir, "en aquel tiempo", un tiempo en pasado, lejano y antiguo. Es lógico que el mito se dio desde aquel pasado lejano, sea en un origen del mundo o en un momento quizá más próximo que el origen; empero, el *in illo tempore* hace

referencia a aquello ocurrido en la antigüedad, pero considero que las personas conviven aún con el mito o los seres mitológicos (cosa que se tratará más adelante), aunque las referencias a estos en verdad son dadas desde generaciones anteriores, cosa por la cual he de atreverme a cambiar en este caso el vocablo de *in illo tempore* (en aquel tiempo) a *ab illo tempore* (desde aquel tiempo).

Por otro lado, los ya mencionados Jesucristo y La Ilíada, podrían ser defendidos como leyendas. Esto podría ser entendible bajo la definición de leyenda que nos brinda Hansen (2017), es decir, como una historia que suele acontecer en un tiempo y lugar específicos, las cuales se dan en un día común y corriente que podría ser el hoy, pero a los personajes se les aparecen seres sobrenaturales que no están ligados a un tiempo en específico, sean muertos vueltos a la vida o divinidades, muchas veces causando cierto temor o inquietud en sus espectadores. Sin embargo, en la historia de Jesucristo podemos observar cómo la narración se centra en él, no en un día común del hoy, sino en un tiempo en específico en el que cumple su misión, además de este no ser simplemente un ser que hace su aparición en el camino de alguien, sino, como gran parte de los cristianos consideran, es el Dios que en un momento en concreto se hizo carne por obra del Espíritu y murió para perdonar los pecados. La Biblia no refleja un Jesús que puede presentarse de manera corpórea esta mañana mientras camino a mi escuela, sino a uno que vino y no volverá hasta el Juicio Final. Es así como se observa un cambio primordial en el que se podría llamar el mito principal, y de este surge otro que cambia la vida y creencias de varios creyentes.

La voz del investigador vs la voz del creyente

Es algo común la percepción de la palabra mito como un sinónimo de "mentira", sin embargo, como desde un principio se aclaró, aquí el mito no lo relacionamos con la falsedad, sino más a un conjunto de relatos o creencias de distintas comunidades. Indico esto nuevamente porque el mencionar a Jesucristo como un mito se podría considerar problemático por algunos (principalmente algunos religiosos), pero de esto surge la pregunta de por qué puede resultar problemático considerar a Jesucristo como mito, pero no otras creencias de distintas tradiciones, cuyos seguidores también las perciben como una realidad, de manera similar a cómo los cristianos perciben la suya. Esto proviene de lo que Frog (2018) llama "*relational deixis"* o deixis relacional del mito, refiriéndose a esta "relación implícita de 'nosotros' versus 'otro'", este fenómeno en el que definimos lo nuestro como verdadero. Frog nos dice que esto surge en el siglo XIX, en la identidad occidental hegemónica, cuando se decía que el evangelio era la verdad, mientras que las otras religiones eran mitos (pp. 5-7). Es lo que Craig Martin (2017) llama "autenticidad" en las religiones: "El efecto retórico o persuasivo de la afirmación de autenticidad es básicamente el mismo: 'Mis prácticas o puntos de vista son auténticos -los correctos- y estos otros son inauténticos -los incorrectos-'" (p. 146).

Como investigadores tenemos la responsabilidad de desligarnos de la "deixis relacional" del mito, de no caer en la necesidad de la autenticidad de creencias. Con esto no me refiero a que el académico deba dejar su religión o creencias, sino prestar atención en no colocarlas por encima de las otras en sus investigaciones, desprestigiándolas o discriminándolas (esto no solo con las creencias religiosas del autor, sino también cuando la voz de la academia se pone por encima de la del sujeto, pues este no comete mejor acto que los ya mencionados); tampoco incentivo a que la voz del sujeto de estudio supere a la del investigador, sino a tener la capacidad de que ambas encuentren cierto balance y no tratar que una suba por encima de la otra. Mas, si me fuese dada la decisión de cuál deseo se le dé mayor importancia en el mito y se me obligase a escoger uno (investigador o sujeto), escogería ahí a la del creyente del mito. Digo esto porque muchos sienten la necesidad de dejar en claro el "otro" y el "yo", sea en discursos o investigaciones, de mostrar su incredulidad ante los mitos expuestos e incluso aclarar que lo que exponen "no es real". Podemos analizar los mitos y encontrar la verdad profunda en ellos, pero esto no se conseguiría sin la verdad que significan o significaron para los creyentes, y llega a ser poco importante para la investigación el si el autor del análisis cree o no en ellos.

Es esta misma "voz de la academia" la que surge al momento de desear definir características puntuales para la identificación del concepto "mito", pues muchos se basan en zonas específicas o, sin pensarlo, excluyen algunos casos. Un ejemplo de esto es el que nos exponen Daniela Merolla y Mineke Schipper (2009), donde nos muestra el punto de vista de Bascom del mito:

Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past [. . .] They may recount the activities of deities, their love affairs, their family relationships, their friendships and enmities, their victories and defeats. [Los mitos son narraciones en prosa que, en la sociedad en la que se cuentan, se consideran relatos veraces de lo que sucedió en un pasado remoto [. . .] Pueden relatar las actividades de las deidades, sus amores, sus relaciones familiares, sus amistades y enemistades, sus victorias y derrotas.] (Bascom 1965, p. 4, como se citó en Merolla y Schipper, 2009, p. 2).

Finnegan (2012) nos presenta distintas narrativas africanas, pero al utilizar esta definición de Bascom, menciona que en África no hay gran cantidad de mitos. Es verdad que al ver los relatos de Finnegan podremos a primera vista denominarlos como cuentos folclóricos o *folktales*, estos relatos que no tienen la intención de ser verdaderos y en los que "the human characters react to otherworldly phenomena as though such things were perfectly ordinary and unremarkable" [los personajes humanos reaccionan a los fenómenos de otro mundo como si fueran perfectamente comunes y corrientes] (Hansen, 2017, p. 4); y cuentos del género trickster o algo parecido, pues muchos de estos relatan aventuras de animales que suelen engañar a otros. Finnegan (2012) nos menciona que estos a veces resultan difusos al ser ambiguo si el personaje es un humano o un animal, además de que los relatos no llegan a ser considerados como una verdad por todos los que los transmiten, pero en estos se muestra cómo los personajes conviven con los seres divinos o se muestra el factor etiológico, no dándose muchos relatos en África (según Finnegan) en los que se presenten a las divinidades exactamente como personajes centrales de una historia. Es así como la autora llega a la conclusión de que estrictamente los mitos no son comunes en la literatura oral africana al basarse en Bascom (pp. 334-352). Sin embargo, esta nos expresa que entre las culturas africanas tienen sus propias denominaciones:

In these and some other West African cases the local classifications bear some resemblance to the general distinction between 'folktale' [. . .] on the one hand and a blend of myth-legend on the other.46 In other cases, however, either no such distinction is made at all, or else what there is makes rather different, sometimes more complicated groupings. [En estos y otros casos de África Occidental, las clasificaciones locales guardan cierta similitud con la distinción general entre «cuento popular» [. . .] por un lado, y una mezcla de mito y leyenda, por otro. En otros casos, sin embargo, o bien no se hace tal distinción, o bien la que existe da lugar a agrupaciones bastante diferentes, a veces más complejas] (Finnegan, 2012, p. 353).

Esto nos lleva a preguntarnos, ¿debemos acaso categorizar estos relatos de la forma en la que consideremos mito bajo las características definidas por nosotros u otros investigadores? o ¿tomar en cuenta el punto de vista del creyente y sus categorías? El lenguaje y la cultura —entendiéndose esta última, de manera breve, como el conjunto de creencias, relatos, símbolos, percepciones y comportamientos que configuran la identidad de una comunidad— son un factor importante a la hora de comprender los mitos, pues los tres factores (mito, cultura y lenguaje) conviven entre sí y conforman una parte fundamental del otro, por lo que al colocar nuestro pensamiento por encima del de los creyentes o transmisores y tratar de adaptarlo a nuestra conveniencia o categorizaciones, corremos el riesgo de arrebatarle parte de su esencia al relato. Ahora bien, si buscamos igualmente brindar una definición de mito, es necesario no caer en el hábito de dar características tan específicas que causan confusión a la hora de determinar si algo es mito o no, un error común es el querer separar tajantemente el mito de otros relatos, principalmente de la leyenda, cuando muchas veces llega a ser confusa la diferencia entre estos, cosa que se demostrará continuando nuestro proceso

de análisis de las características ya propuestas por algunos.

Algo que se suele repetir mucho, como se observó en la definición de Bascom ya dada, es que una de las características principales del mito es que este se considera es un relato veraz. Si en verdad el mito debe ser considerado como un relato completamente verídico, algunos cristianos no considerar los primeros capítulos del Génesis como verdad absoluta, ¿llega a perder su papel de escritura sagrada y de mito en algunas circunstancias, a pesar de ser parte del libro que los creyentes consideran sagrado? O, de igual forma, como muchos creen o creían en aquellos relatos que consideramos "leyendas" como son La Llorona, los espantos o los Duendes, ¿son estos leyendas o mitos?

Un gran ejemplo de ello es el espíritu del hogar *domovoi* en la cultura rusa, en el cual creían los "campesinos" con seguridad. A tal punto llegaba su creencia que evitaban pronunciar su nombre y preferían utilizar eufemismos como *khoziain* (amo), *skotnyi kormilets* (cuidador de ganado) o *dedushka* (abuelo); pensaban que vivía en abetos o pinos del patio en donde ellos colgaban agujas, escogían el color de su gato o de su caballo según la preferencia del *domovoi*, evitaban dormir boca arriba para no asfixiar al *domovoi*, colgaban lapti (zapatos tradicionales rusos) en su patio como ofrenda para que no se llevara sus gallinas, al punto de llegarse a ver hasta veinte pares de estos en la cerca del patio; no silbaban o decían malas palabras en su hogar al medio día para no despertarlo de su sueño profundo, entre otros rituales (Ivanit, 1989).

Quien escuchase del *domovoi* como algo separado de una creación o como un ser que no se relaciona con los dioses en narrativas elaboradas (aunque se llega a decir que algunos piensan que es un antepasado maldecido por Dios), sino como simplemente una criatura más del folclor ruso; pensaría en él como una leyenda o "superstición" del pueblo ruso, aún más si se considera que para que algo sea llamado mito debe ser compuesto por una historia compleja con una trama, en otras palabras, si se define el mito como "narrative fictions whose plots read [. . .] at the level of their own stories[. . .]" [.ficciones narrativas cuyas tramas se leen […] al nivel de sus propias historias […]] (Doty, 2000, p. 42). Esto lo menciono porque el *domovoi* no forma parte de una gran historia con una trama de los dioses en la que se brinda un elaborado contexto a su existencia, es una criatura que simplemente está ahí, relacionándose con las personas y considerada verdadera, un ser al que gustan o disgustan acciones (las cuales claramente tienen una función moral) de los seres humanos y por ello los llega a castigar o recompensar.

Esta percepción del mito que muestra Doty como lo que tiene historia, la enfrento con el mismo ejemplo que brinda Frog (2018) para discutirlo. El autor finlandés nos da el ejemplo de Ilmarinen, quien tiene pocas menciones como quien forjó el cielo: "The difficulty is that there was no story: it was not narrated independently, and sometimes could be as brief as a single clause in a verse like joka taivosen takopi ("who forged heaven")" [La dificultad radica en que no existía una historia: no se narraba de forma independiente y, en ocasiones, podía ser tan breve como una sola cláusula en un verso como joka taivosen takopi ("quien forjó el cielo")] (SKVR 1908– 1997, vol. I1, ítem 64, l. 32 se citó en Frog, 2018, p. 10). Es decir que, si nos apoyamos en el concepto del mito como un relato o historia profunda y mínimamente extensa, afirmaciones como "quien forjó el cielo" simplemente serían frases aparte del mito al no tener o no haberse descubierto un mayor contexto detrás de estas.

Ahora bien, volviendo al *domovoi*, algo significativo que se observa es la gran devoción de las personas a este, llegando a cumplir una serie de normas estrictas para no ofenderlo y no hacer que se vaya de sus casas, pues esto resultaba una calamidad. Por otro lado, lo impresionante es que los creyentes llevaban a cabo rituales, si se toman los rituales como "a ritual is a patterned, repetitive, and symbolic enactment of cultural (or individual) beliefs and values." [un ritual es una representación pautada, repetitiva y simbólica de creencias y valores culturales (o individuales)] (Davis-Floyd [1992], 2018a: 8 se citó en Davis-Floyd y Laughlin, 2022, p. 6); rituales como el colgar las agujas en los pinos y abetos, colgar pares de zapatos o presentarle al *domovoi* ofrendas como tabaco, incienso, enebro, pan y sal, además de a la hora de mudarse hacer un ritual de

invitación a su otra casa: "Domovoi! Domovoi! Don't stay here, but come with our family!" [¡Domovoi!¡Domovoi! No te quedes aquí, ven con nuestra familia] (Ivanit, 1989, p. 55); por otro lado, el *domovoi* era considerado un oráculo, siendo capaz de dar buenos o malos presagios, o incluso de avisar una posible boda (Ivanit, 1989, p. 55).

Pero no solo defiendo la difusa distinción entre los mitos y las leyendas por medio de si creen o no en ellos. Es claro que lo que llamamos leyendas se entrelazan con lo que se considera mito, de una forma en la que la leyenda incluso podría considerarse o dar paso a lo que algunos llaman un mito. Un claro ejemplo es la leyenda costarricense de los duendes, siendo una destacable versión aquella que expresa la imagen de los duendes como ángeles que se vieron involucrados en la Guerra del Cielo del arcángel San Miguel contra Lucifer y fueron expulsados del Paraíso. Incluso resulta fascinante el notar que se dice que algunos consideran que los duendes son "los rayos y los truenos" (Sedó Masís, 2015, p. 35).

Al revisar esta versión del relato de los duendes, notamos que tiene un carácter etiológico (explicación de un origen), no simplemente hablando del origen de los duendes, sino de los rayos o truenos, algo que coincide con la explicación de Eliade al mito. Sin embargo, observamos cómo las personas no creen solo convivir con el mito en los rituales o el tiempo ritual, pues la criatura, sea como duende o trueno, convive con la persona de forma cotidiana y se les aparece. Así el mismo informante que nos comunica la referencia a los rayos, nos dice que él vio un duende: "Yo vi un duende una vez. Seguro era que yo era muy feo, entonces él se asustó y salió corriendo." (Sedó Masís, 2015, p. 35).

De esta forma observamos cómo un relato o criatura como esta, que se podría categorizar en mito según algunas definiciones por su factor etiológico, convive con las personas y se les podría aparecer en un día cotidiano como se le apareció al informante, siendo delgada, difusa, o incluso podría afirmarse que inexistente, la línea entre el mito y la leyenda. Así podemos afirmar que el mito está conviviendo con las personas hasta el día de hoy, desde encuentros con estos seres, hasta la posesión por seres de otro plano, el recibimiento del cuerpo de Cristo o el chamán volando hasta el mundo espiritual, transformado en espíritu antropomorfo para interactuar con seres espirituales (VanPool, 2024, p. 5). Considero que esto no es solo una vuelta al pasado o a aquel tiempo por medio del ritual, sino una convivencia directa con el mito, no es solo una forma de recordar, sino una forma de poder estar frente al relato y ser parte de él; el creyente (en una gran parte de las culturas) no cree que esto sucedió y luego simplemente dejó de existir, sino que es parte del hoy y convive con este, siendo un ejemplo de esto las explicaciones a fenómenos naturales, como es el temblor o el trueno, pues sean los duendes o Zeus castigando entidades, el trueno sigue sucediendo, muchas veces de esta forma cíclica que se le atribuye al mito al repetirse una y otra vez, pudiéndose ver cómo el mito y su poder se manifiestan hasta el día de hoy, siendo no un relato *in illo tempore*, sino una experiencia que se da *ab illo tempore*.

Ahora bien, supongamos que tomamos el *domovoi* o los duendes como mitos, esto nos llevaría a preguntarnos, ¿está la esencia solamente en la historia del mito, o en el sujeto en el que el mito se basa? Observamos ya cómo puede darse el caso de que el mito no posea una historia amplia, sea porque no contamos con ella o porque en su momento no se le dio, pudiéndose decir que esta hermosa historia elaborada y extensa que llevamos a nuestra mente al pensar en los mitos, llega muchas veces a no ser un punto obligatorio para incluir una creencia en esta categoría. En el caso de los duendes o el *domovoi*, aunque tienen distintas historias de orígenes, el enfoque de los creyentes no está como tal en la historia del *domovoi*, sino en él como criatura, el ser, sus acciones y su relación con el ser humano es el que da sentido a su propia existencia y no un extenso relato anterior a este.

Por último, he de tratar una característica que se le atribuye al mito y que en su momento me convenció como definición de mito, siendo esta que el mito es el relato sagrado. Sin embargo, Chen (2017) nos menciona que en China la que se denomina como "historia sagrada" es el principal relato sagrado tradicional, pero esta fue ignorada y no fue tomada como sagrada por muchos debido a la percepción occidental del mito como la

narración que trata sobre las deidades, y si el mito es un texto sagrado, por consiguiente, el relato sagrado es el mito. Es verdad que en la historia antigua muchas veces se observan algunas leyendas, pero, según nos dice la autora, no al punto en la que muchos las consideran como mitos (pp. 37-41). Chen nos menciona que "It is necessary to refute the long-standing idea that fictional, numinous mythology is humanity's only form of sacred narrative and to adopt a new perspective in order to investigate narrative practices throughout Chinese history" [Es necesario refutar la idea arraigada de que la mitología ficticia y numinosa es la única forma de narrativa sagrada de la humanidad y adoptar una nueva perspectiva para investigar las prácticas narrativas a lo largo de la historia china] (Chen, 2017, pp. 40-41).

Antes de acabar este texto, deseo mostrar el punto de vista que colocan Merolla y Schipper (2009) frente al caso mostrado en un comienzo sobre los mitos en África. Las autoras nos mencionan que el académico Isidore Okpewho llega a criticar las clasificaciones universales de los géneros narrativos (cosa que he buscado con este escrito), y este dice que las afirmaciones de no haber mitos en África se dan bajo un punto de vista etnocéntrico (p. 3).

Myth is not really a particular type of a tale against another; . . . it is simply that quality of fancy that informs the creative or configurative powers of the human mind in varying degrees of intensity'. 'Myth is the irreducible aesthetic substratum in all varieties of human cultural endeavour, from one generation to another.[El mito no es realmente un tipo particular de relato en contraposición a otro; es simplemente esa cualidad de la fantasía que informa las facultades creativas o configurativas de la mente humana con distintos grados de intensidad. El mito es el sustrato estético irreductible en todas las variedades del quehacer cultural humano, de una generación a otra.] (Okpewho 1983, pp. 69, 70 se citó en Merolla y Schipper, 2009, p. 3).

Conclusiones

De todo lo observado en este artículo, lo que quedó en claro es que la definición del mito con la intención de la categorización y la finalidad de separarlo de otros géneros narrativos como la leyenda, presentando características como si fuesen específicas o únicas del mito, nos llevan a enfrentarnos a la posibilidad o realidad de que se nos presenten inconvenientes. El mito y la leyenda conviven entre sí, muchas veces el mito dando origen a la leyenda, la leyenda al mito o simplemente siendo difusa la distinción entre ambos. No he querido atacar a los autores de estas definiciones del mito expuestas, pero sí discutir si en verdad se puede realizar una separación clara entre los relatos de una comunidad, lo que nos llevaría a preguntarnos si es en verdad importante esta separación en nuestro trabajo como antropólogos.

El asignar un significado basado en nuestra percepción del mito para definir los relatos de una cultura, es un ejercicio etnocéntrico que corre el riesgo de cargar nuestras observaciones con prejuicios. Este ejercicio nos lleva a imponer nuestra voz sobre el pueblo o cultura que estudiamos, así como se impuso la voz del mito occidental sobre China o sobre los relatos africanos, incluso cuando estos llegan a tener sus denominaciones para estas narrativas, llevándonos a la práctica colonizadora de tomar nuestro puesto para poner bajo nuestros conceptos a los demás.

Como mencioné anteriormente, la voz del investigador o la academia no debe superar la del individuo investigado, ni la de este individuo la del investigador. La primera por la imposición de la institución sobre una voz que ha sido la creyente del mito, llevando a que el creyente no tenga el derecho de mostrar sus creencias, sino el deber de doblegarse ante lo que impone el investigador; la segunda porque si no se mostrase la opinión del investigador, no tendríamos más que una recolección de opiniones y no una investigación o análisis de lo relatado, pues no solo es nuestro deber el dar a conocer la voz de las culturas y dar a conocer su comprensión, sino también el mostrar otras realidades que forman parte de esta comprensión y lo que se suele llamar "verdad profunda" dentro del mito, todo esto sin caer en la deixis relacional del mito o la autenticidad de mis creencias que llevan a la disminución de las otras.

Parte de nuestro objetivo como antropólogos e investigadores va más

allá de la categorización de géneros narrativos o definiciones cerradas de estos. Nuestro objetivo es el comprender estos mitos y la percepción del creyente sobre estos, y el analizar y entender el papel que estos desempeñan dentro de la cultura en la que se relatan, no viéndolos solo como un relato, sino como parte fundamental de la cultura, un entrelazado o resultado de la relación entre el lenguaje y la sociedad.

Referencias bibliográficas

Cañas Quirós, R. (2011). *El origen de la filosofía y el retorno de los mitos*. Editorial Costa Rica.

Chen, L. (2017). A Discussion on the Concept of "Sacred Narrative". *Journal of Chinese Humanities*, *3*(1), 35-47. https://doi.org/10.1163/23521341-12340042

Davis-Floyd, R., y Laughlin, C. D. (2022). *Ritual: What It Is, How It Works, and Why* (1st ed.). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/jj.5501106

Doty, W. G. (2000). *Mythography: The study of myths and rituals* (2.ª ed.). University of Alabama Press.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (L. Gil, Trad.). Colección Labor. https://archive.org/details/eliade-mircea.-mito-y-realidad-1963-1991

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano* (L. Gil Fernández y R. A. Díez, Trad.). Paidós Orientalia. https://archive.org/details/mircea-eliade-lo-sagrado-y-lo-profano

Finnegan, R. (2012). *Oral literature in Africa* (2nd ed.). Open Book Publishers. https://library.oapen.org/bitstream/id/6fde2200-2c9e-48cc-8fc7-d556ee6a90b3/633751

Frog. (2018). Myth. *Humanities, 7*(1), 14. https://doi.org/10.3390/h7010014

Hansen, W. (2017). Myth and One-Dimensionality. *Humanities*, *6*(4), 99. https://doi.org/10.3390/h6040099

Ivanits, L. J. (1989). *Russian folk belief*. M.E. Sharpe.

Madrigal, V. (2019). Cartografía de lo sagrado. Una exploración en la espiritualidad malécu. *Siwo Revista De Teología*, *10*(3), 45-59. https://doi.org/10.15359/siwo.10-3.3

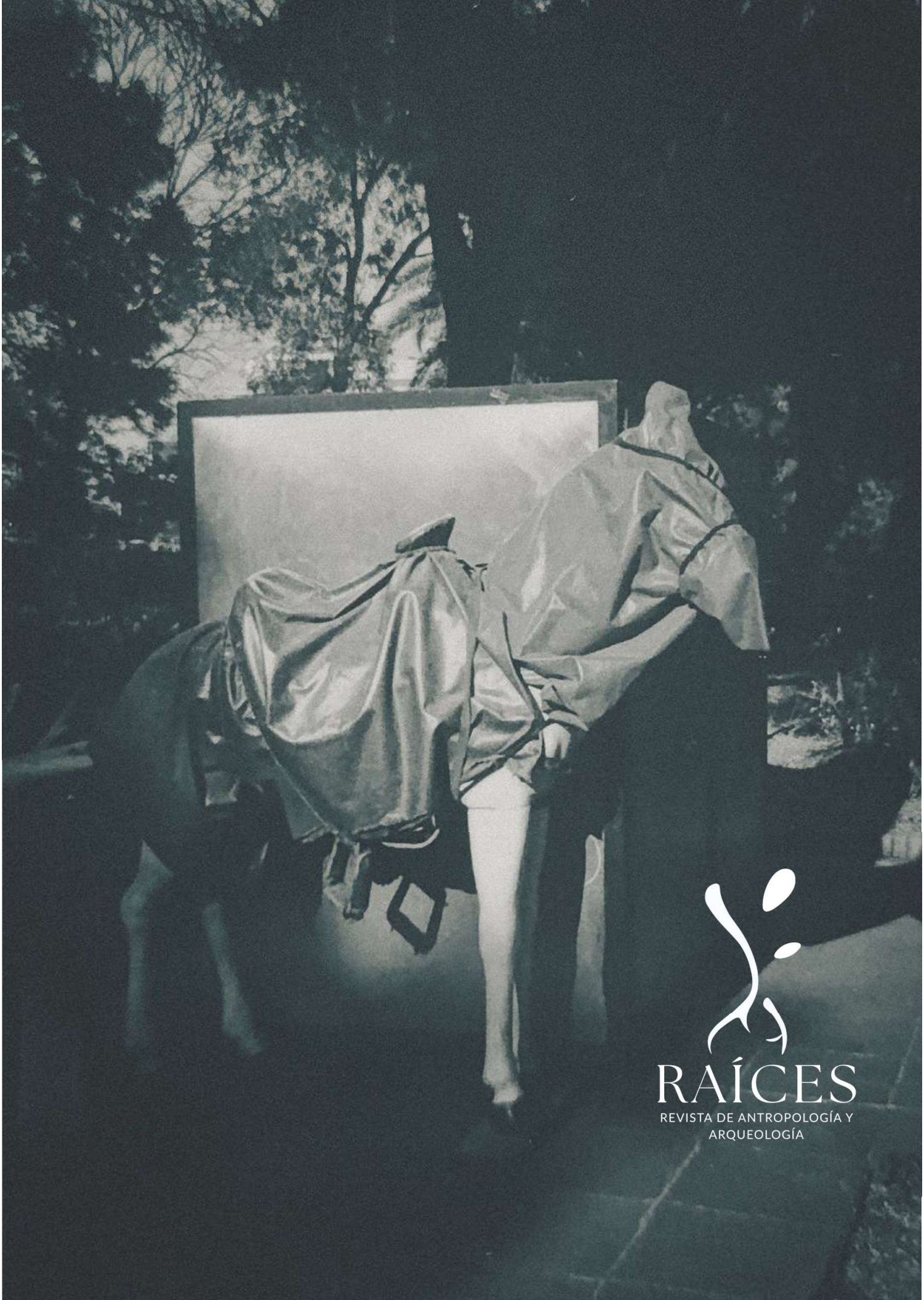
Martin, Craig. (2017). A Critical Introduction to the Study of Religion. 2ª. ed. Londres: Routledge.

Merolla, D. y Schipper, M. (2009), *Myth, Theory and Area Studies*. Religion Compass, 3: 1-6. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00130.x

Púa Mora, F. G. (2010). Mito y ética: una lectura del pensamiento mítico de los Uitoto y Muinane. *Franciscanum*, *52*(154), 115–149. https://doi.org/10.21500/01201468.945

Sedó Masís, P. (Ed.). (2015). *Historias y leyendas de San Mateo* (Proyecto TCU-486). Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Acción Social. https://hdl.handle.net/10669/15329

VanPool, C. S. (2024). Shaman Pots, Sympathetic Magic, and Spinning Souls among the Medio Period Casas Grandes: Altered States of Consciousness in Other-than-Human Persons. *Religions*, *15*(3), 86. https://doi.org/10.3390/rel15030286



RAÍCES

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA